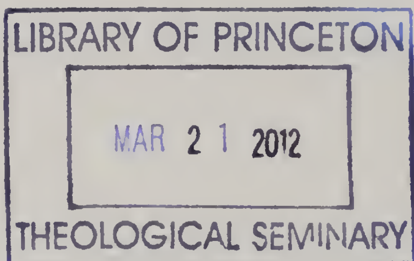


N. 206 Giugno 2010

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXXVII

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo
e i movimenti di riforma religiosa in Italia

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: ssvaldesi@yahoo.it.

Abbonamento annuo: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 18,50, estero Euro 23,50.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 28,00, estero Euro 33,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario (codice IBAN IT 86 V 03069 31070 0000 26240176) intestato a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 12,00

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 206 Giugno 2010

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



CLAUDIANA

«Confini»

Con questo numero del «Bollettino della Società di Studi Valdesi» è nostra intenzione iniziare una riflessione sul tema dei «confini». Un termine e un tema che vorremmo interpretare in tutta la sua complessità e ricchezza, includendo in esso anche le nozioni di «limite» e di «frontiera», ben consapevoli della loro diversità, ma anche della potenzialità euristica che il confronto fra queste diverse nozioni può offrire in risposta all'interrogativo di fondo che vorremmo porre alla base di una riflessione centrata, ma non limitata all'area storicamente identificata con le Valli valdesi.

Un'area che nel tempo ha assunto geografie parzialmente variabili sino a divenire un territorio dai confini stabili determinati non tanto da fattori fisici o politici, ma dalla presenza maggioritaria di una popolazione di confessione protestante. L'identità e i confini delle Valli valdesi sono state oggetto, in anni recenti, di una messa a punto da parte di Daniele Tron[1] e di Marco Fratini[2] che ne hanno ricostruito il processo di identificazione e denominazione e anche di rappresentazione cartografica.

Approdo di un lungo confronto storiografico questa messa a punto ha lasciato tuttavia aperte almeno due questioni: da un lato quella della presenza, all'interno delle Valli valdesi, di confini e frontiere interne, sia da un punto di vista territoriale sia da un punto di vista sociale e culturale; e, dall'altra, quella l'appartenenza delle Valli valdesi a ambiti più estesi, variabili, tanto da un punto di vista temporale, quanto dei punti di vista attraverso cui può essere individuato e denominato un ambito, un areale, una zona, una territorio.

Sullo sfondo si pone la questione dell'esistenza, dell'estensione, dell'identità del Pinerolese. Un ambito che, più di altri e da più punti di vista sembra sottrarsi a un'identificazione e a una delimitazione certe, in parte in relazione all'esistenza stessa, al suo interno, di un'area come le Valli valdesi connotata da una così forte e duratura connotazione

---

[1] D. Tron, *La definizione territoriale delle Valli valdesi dall'adesione alla Riforma alla Rivoluzione francese*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 189, 2001, pp. 5-26.

[2] M. Fratini, *Una* frontiera confessionale. *La territorializzazione delle Valli valdesi del Piemonte nella cartografia del Seicento*, in *Confini e frontiere: un confronto fra discipline*, a cura di A. Pastore, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 127-143.

L'ambizione è dunque quella di cercare di collocare le Valli valdesi in uno o più areali più ampi, dalla geografia variabile a seconda del tempo e dell'ottica disciplinare con cui le si osserva, e al tempo stesso di individuare l'esistenza e la permanenza di confini e frontiere interne, di limiti e discontinuità che comunque le caratterizzano.

Con questo obiettivo l'intenzione è quella di coinvolgere storici e storici dell'arte e dell'architettura, geografi, linguisti, antropologi, economisti per condividere con loro una domanda la cui risposta resterà forse aperta, ma contribuirà sicuramente a fecondare un dibattito che pure in questi anni c'è stato, ma i cui esiti non ci sembrano, da nessun punto di vista soddisfacenti.

I due interventi che pubblichiamo in questo numero sono i primi di questo percorso che intendiamo intraprendere: essi affrontano la questione con gli strumenti ermeneutici propri all'antropologia e alla storia e propongono due diverse letture, muovendosi in una prospettiva sincronica, l'uno, e diacronica, l'altro. Il primo è il risultato degli studi di Pier Paolo Viazzo ed Elisa Gosso, i quali dopo aver inquadrato i termini della questione così come è stata posta nell'ambito della loro disciplina, si soffermano sulla situazione delle Valli valdesi contribuendo a delineare «la trama di quei confini interni alle menti e alle rappresentazioni degli attori locali che influenzano la percezione dei diversi gruppi». Il secondo, firmato da Marco Battistoni, ripercorre le tappe della costruzione del confine confessionale che nel corso del tempo si consolida e viene scelto come tratto pertinente nella definizione di un territorio come quello delle Valli valdesi, studiando il caso concreto del villaggio di Faetto in Val Germanasca nei decenni centrali del '600.

MARCO FRATINI, DANIELE JALLA, MATTEO RIVOIRA

Confine religioso e scambio economico: conversioni, credito e mercato della terra nella Val San Martino del secolo XVIII

Presupposti per un confine confessionale: la politica antivaldese nei secoli XVII e XVIII

Territorio e religione convivono strettamente nelle vicende storiche e nell'immaginario legati alla dissidenza valdese – a cominciare dal nome, «Valli Valdesi», che ha finito con l'associarla in maniera privilegiata a una specifica area geografica del Piemonte, molto più ristretta del raggio europeo della sua plurisecolare irradiazione. La designazione è più tarda, ma rispecchia indubbiamente la territorializzazione della differenza religiosa inaugurata negli stati sabaudi dalla Pace di Cavour del 1561[1]. Sappiamo come la soluzione allora raggiunta fornisse successivamente inesauribile materia di contenzioso e in parte il pretesto per le Pasque piemontesi del 1655. Meno drammatici e meno noti, ma tutt'altro che irrilevanti, furono alcuni momenti di ridefinizione territoriale interna all'area tracciata a Cavour, anch'essi legati alla differenza religiosa. Il caso forse più notevole fu la separazione amministrativa del territorio di San Giovanni (in larghissima maggioranza valdese) dal borgo di Luserna (prevalentemente abitato da cattolici) avvenuta nel 1657. In questa complessa vicenda, giunta a coronare una vecchia aspirazione degli abitanti valdesi di San Giovanni, la differenza religiosa si sovrapponeva a tensioni di altra natura, ad esempio fiscale, tra il «borgo», centro amministrativo e giurisdizionale della signoria dei conti di Luserna, e il suo «finaggio» rurale, oltre che a una composizione mar-

[1] Nelle fonti riformate, «valdese» acquista un riferimento territoriale un po' meno limitato, ma soprattutto assai più precocemente, che nelle fonti cattoliche: cfr. D. Tron, *La definizione territoriale delle Valli valdesi dall'adesione alla Riforma alla Rivoluzione francese*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» (d'ora in poi BSSV), 189, dicembre 2001, pp. 5-42. Sul significato della pace di Cavour cfr. ora C. Zwierlein, *La Pace di Cavour nel contesto europeo*, in *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna*, a cura di P. Gajewski e S. Peyronel Rambaldi, atti del XLVII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 8-9 settembre 2007), in BSSV, 202, giugno 2008, pp. 67-99.

catamente distinta sotto il profilo socio-occupazionale delle rispettive popolazioni[2].

Le Valli Valdesi dell'età moderna e contemporanea sono tuttavia state interessate, forse prevalentemente, da processi che hanno riguardato la costruzione di un confine confessionale, fra popolazione riformata e cattolica, privo di una deliberata proiezione territoriale[3]. Si tratta dunque di un confine di tipo culturale e sociale, per così dire immateriale, tutto interno cioè alla dimensione delle relazioni interpersonali. Aggiungiamo però subito che non è affatto scontato attribuire a un tale confine la proprietà di separare identità religioso-culturali forti, capaci di influenzare estesamente e profondamente la personalità. Esso può infatti rappresentare un elemento apparentemente assai rilevante per l'interazione sociale, ma nello stesso tempo sembrare abbastanza superficiale in quanto frattura culturale e psicologica, tanto da poter essere attraversato e riattraversato senza traumi.

Il caso che vorrei illustrare nel presente contributo è incentrato sulla formazione e sul funzionamento di un confine confessionale di questa natura nel villaggio di Faetto nella Val San Martino durante i decenni centrali del secolo XVIII. Riguarda dunque un'epoca che vede la costruzione di un faticoso equilibrio, dopo gli anni della persecuzione antivaldese e la Glorieuse Rentrée, tra due componenti che condividono uno stesso territorio. Da questo punto di vista, il presente lavoro si propone di contribuire alla comprensione della costruzione dei rapporti sociali tra cattolici e valdesi in un contesto che non è più caratterizzato da un uso sistematico della forza, anche se non vede cessare l'attivo antagonismo dello stato e della chiesa sabaudi contro la presenza valdese – nei limiti

---

[2] B. PONTI, *Nascita di un confine, definizione di una comunità. Cattolici e valdesi a Luserna e San Giovanni nella prima metà del secolo XVII*, tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze Politiche, a.a. 2003-2004. Occorre inoltre citare almeno altri due mutamenti territoriali interni alle Valli Valdesi intervenuti quasi contemporaneamente ed entrambi legati alla dimensione confessionale: l'erezione in comunità del luogo di Perrero, appartenente al comune di Traverse, nel 1661 (D. TRON, *Comune di Perrero*, in *Schede storiche-territoriali dei comuni piemontesi*, Regione Piemonte, http://www.regione.piemonte.it/cultura/guarini/schede/to/dwd/perrero.pdf) e la divisione fra San Secondo, Prarostino e Roccapiatta nel 1662 (B. A. RAVIOLA, *San Secondo nella prima età moderna*, in *San Secondo di Pinerolo. Immagini e storie di un paese del Piemonte*, a cura di P. Cozzo, San Secondo di Pinerolo, Comune di San Secondo di Pinerolo, 2002, pp. 17-26).

[3] Anche se passibili di produrla nel tempo, come risultato della tendenziale aggregazione dei nuclei domestici in «quartieri di lignaggio» – una struttura residenziale della cui diffusione nelle Valli Valdesi della prima età moderna sembrano esistere numerose tracce (cfr. PONTI, *Nascita di un confine*, cit., pp. 161-174).

imposti dagli impegni assunti dal Ducato di Savoia nei confronti delle potenze protestanti dopo il rovesciamento delle alleanze del 1689[4].

Nella Faetto del secolo XVIII, l'introduzione di un confine confessionale è un fatto recente, poiché la grande maggioranza della popolazione cattolica non si è stabilita nel luogo da tempo immemorabile ma è il risultato di conversioni maturate a cominciare dalla seconda metà del secolo precedente – anche grazie a forme più o meno scoperte di coartazione (clamorosamente, per quanto riguarda quelle avvenute durante la persecuzione del 1686-1689). D'altra parte, i nuovi cattolici (o «cattolizzati» come vengono chiamati di preferenza nelle fonti piemontesi contemporanee) e i loro discendenti presentano, in media, connotazioni di tipo socioeconomico che li distinguono dagli ex correligionari. Ovviamente, non si tratta qui – come invece nel caso dei cattolici e valdesi di Luserna e San Giovanni – di differenze radicate nei ruoli occupazionali e nelle gerarchie di status, poiché sussistono all'interno di una popolazione pressoché integralmente contadina oltre che, fino a poco tempo prima, apparentemente omogenea dal punto di vista religioso. Quelle che rileviamo sono infatti essenzialmente divaricazioni di fortune che si esprimono nella capacità di conservare quando non addirittura accrescere (pur tra le oscillazioni del ciclo di vita domestico) la terra in proprio possesso o viceversa nella sua progressiva perdita. Sono cioè esiti normali e inevitabili di percorsi differenziati di mobilità sociale che, in una società contadina di antico regime, derivano dalle logiche di funzionamento degli aggregati domestici, delle parentele e dei circuiti consuetudinari dello scambio sociale.

L'elemento specifico alla situazione delle Valli Valdesi e in particolare di Faetto è che, dalla seconda metà del Seicento, l'aggressiva politica sabauda ha cominciato a rendere sostenibile una presenza cattolica in aree altrimenti abitate massicciamente da riformati. In termini psicologici, è possibile immaginare che alcuni cogliessero questa nuova possibilità e si convertissero per dar sfogo a frustrazioni o a una volontà di rivalsa di fronte a insuccessi ed esclusioni maturate nel proprio ambiente relazionale[5]. Altri potrebbero aver agito semplice-

---

[4] Per le vicende politico-religiose delle Valli Valdesi durante l'antico regime si rimanda alla sintesi di A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi*, vol. II: *Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana, 1974.

[5] Mi rifaccio qui a un «modello di conversione» che situa le motivazioni del cambiamento di appartenenza confessionale nelle tensioni intrafamigliari, in particolare, negli scompensi in termini di opportunità di realizzazione sociale ed economica fra i membri di una famiglia o di una parentela; in termini più generali, nelle caratteristiche dei reticoli relazionali di coloro che decidono di convertirsi: cfr. L. ALLEGRA, *Modelli di conversione*, in «Quaderni Storici» (d'ora in poi

mente sotto la spinta di un'urgenza disperata di aiuto che aveva esaurito i consueti canali di solidarietà. In ogni caso, l'identità confessionale così acquisita appare non di rado instabile e la via del ritorno non sembra fosse invariabilmente preclusa. Ci sono addirittura indizi, per quanto riguarda le conversioni che avvennero nel secolo XVIII, che un eventuale ritorno alla fede primitiva fosse spesso programmato *prima* della conversione al cattolicesimo[6]. L'ostacolo maggiore era a quel punto la sempre più efficace vigilanza delle autorità politiche ed ecclesiastiche cattoliche nel Settecento, che però non doveva escludere del tutto la possibilità della dissimulazione. Ma a dispetto della sua permeabilità, il confine è un'istituzione la cui realtà, imposta localmente dall'antagonismo fra forze più ampie, non si dissolve come principio di regolazione delle interazioni sociali, anche se gli individui possono cambiare di parte, al mutare delle congiunture esterne o delle loro posizioni relative – dal punto di vista dei ruoli che sono in grado di ricoprire e delle risorse alle quali hanno accesso in fasi differenti della loro vita. In altri termini, la funzionalità della divisione confessionale non esce diminuita e la sua esistenza non è messa in forse dal fatto che le identità che essa mira a radicare localmente non sono ancora molto stabili[7].

QS), 78, 3, dicembre 1991, pp. 901-915, e, dello stesso autore, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Torino, Zamorani, 1996.

[6] L. ALLEGRA, *L'ospizio dei catecumeni di Torino*, in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», 1990, fasc. II, luglio-dicembre, pp. 513-573, in particolare pp. 531-533. Nell'ambito delle scienze sociali una recente letteratura ha insistito sul tema dell'ambiguità e del mimetismo nell'identità di frontiera per preservare condizioni di esistenza normali di fronte ai conflitti di culture promossi da centri di potere esterni in competizione: cfr. ad esempio E. COCCO, *Mimetismo di frontiera. Nazionalità e cittadinanza in Istria*, Gorizia, Quaderni di Futuribili, 2007.

[7] Queste considerazioni si ispirano alla concezione dell'etnicità come categoria essenzialmente cognitiva o percettiva sviluppata negli anni Sessanta del Novecento da antropologi quali John Clyde Mitchell e Fredrik Barth. Semplificando, possiamo dire che tale concezione, invece di identificare un gruppo etnico semplicemente sulla base di tratti culturali obiettivamente rilevabili (aspetto fisico, lingua, credenze religiose...), afferma che questi entrano nella percezione dell'identità etnica come referenti cognitivi per l'interazione sociale, ossia finendo selezionati e associati a significati precisi (in termini di aspettative di comportamento reciproco) in forme che variano a seconda di quanto suggerisce la situazione. L'esistenza e la continuità dei gruppi etnici come entità distinte dipende allora dalla funzionalità del mantenimento di un confine tra di loro; i tratti culturali che lo segnalano possono mutare, ma l'elemento determinante è comunque rappresentato dalla permanenza di un principio riconoscibile di ascrizione/esclusione all'uno o all'altro dei gruppi in situazioni di contatto e di interazione (cfr. F. BARTH, *Introduction*, in *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, a cura di ID., Bergen-Oslo-London, George Allen & Unwin, 1969, pp. 9-38 e J. C. MITCHELL, *Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration*, in *Urban Ethnicity*, a cura di Abner Cohen, London, Tavistock, 1974, pp. 1-35).

Nelle pagine che seguono ragioneremo soprattutto su dati quantitativi aggregati in cui si riflettono gli esiti di diverse centinaia di transazioni economiche che hanno interessato gli abitanti di Faetto. Questi dati sono stati tuttavia ottenuti grazie a una estesa ricostruzione nominativa, necessaria per identificare i legami di parentela e l'affiliazione confessionale dei contraenti. Il luogo e l'epoca sono stati prescelti, da un lato, per la presenza della documentazione indispensabile per questo tipo di ricostruzione (i registri di atti di battesimo, matrimonio e sepoltura delle locali parrocchia cattolica e chiesa valdese), dall'altro, in considerazione della maneggevolezza di Faetto come unità di analisi: realtà di dimensioni maggiori, quali i grossi borghi della Val Pellice come Torre o Luserna, avrebbero richiesto tempi di raccolta ed elaborazione dei dati enormemente più lunghi.

Nel corso dell'età moderna, Faetto è una comunità caratterizzata da un'economia agro-silvo-pastorale poco integrata in circuiti commerciali di rilevanza sovralocale: un contesto dunque di prevalente autoconsumo, che, come vedremo, non esclude tuttavia un vivace mercato della terra. I dati disponibili sulla consistenza demografica di Faetto fra il XVII e il XVIII secolo sono piuttosto scarsi e comunque da considerare con cautela (vd. tabella 1). Episodiche e di attendibilità ancora più problematica sono poi le informazioni riguardanti la composizione religiosa della popolazione locale. Conosciamo (e soltanto attraverso la compilazione erudita del Caffaro) un'unica rilevazione del numero degli individui abitanti a Faetto che ne riporti anche l'affiliazione confessionale. Apparentemente compiuta nel 1777, essa enumera 263 cattolici e 244 «religionari», testimoniando dunque, per quest'epoca, una lieve prevalenza dei primi[8]. Queste cifre di incerta provenienza non suonano tuttavia implausibili. Alcuni solidi indicatori di tipo indiretto – ricavabili cioè non da fonti che registrano la consistenza della popolazione di Faetto in un momento determinato, ma da dati concernenti il suo movimento naturale (nati, morti e matrimoni), ricostruiti a partire dai registri parrocchiali cattolici e valdesi sopravvissuti – consentono infatti di ipotizzare un tendenziale equilibrio numerico delle due componenti confessionali durante il Settecento.[9] Per il periodo precedente alla Rentrée non esiste nulla di comparabile sul piano della documentazione. Le sparse ed eteroge-

[8] P. CAFFARO, *Notizie e documenti della Chiesa pinerolese*, Pinerolo, Tipografia Chiantore-Mascarelli, 1893-1903, vol. I, pp. 660-661. *Religionari* ovvero *professanti la religione pretesa riformata* è in Piemonte come in Francia l'espressione ufficiale adottata e imposta dalle autorità dello stato per designare gli appartenenti alla chiesa riformata.

[9] M. BATTISTONI, *Comportamenti di confine. Famiglie cattoliche e valdesi nella Val San Martino del secolo XVIII*, tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1991-1992, pp. 46-113.

nee testimonianze esistenti trasmettono comunque un'immagine coerente, assai diversa però da quella restituita dai dati settecenteschi, perché è in questo caso l'immagine di una quasi unanimità valdese. Dapprima, una relazione sulle valli del Pinerolese redatta per la Congregazione de propaganda fide da fra Teodoro da Belvedere e pubblicata a Torino nel 1636 segnala nel luogo di Faetto 52 «case» di «eretici» contro appena 6 cattoliche[10]. Circa mezzo secolo dopo, nel 1679, l'intendente generale di giustizia Beraudo conta 130 famiglie di «religionari», 6 cattoliche «native» e 18 «cattolizzate» (ossia convertite)[11]. All'esordio della grande persecuzione del 1686-1689, resterebbero 80 famiglie classificate come «religionarie» dalle autorità sabaude contro 32 famiglie cattoliche e convertite[12]. Altre fonti contemporanee che censiscono unicamente i cattolici enumerano rispettivamente 37 nuclei domestici comprendenti 162 individui, 43 nuclei con 178 individui, 34 nuclei con 135 individui[13]. Questi dati, anche se discutibili, indicano pur sempre dove situare i prodromi dal sostanziale equilibrio numerico fra le due componenti religiose nel Settecento. La rottura dell'omogeneità religiosa si consuma infatti apparentemente nella seconda parte del secolo XVII, segnata dagli attacchi più cruenti mossi alla dissidenza, con una drammatica accelerazione che comincia a ridosso del 1686. Come abbiamo anticipato, l'introduzione di un confine confessionale nell'area riconosciuta dalla Pace di Cavour all'organizzazione religiosa e sociale del valdismo riformato va addebitata alla violenta politica controriformistica perseguita dal governo sabaudo tra le Pasque del 1655 e il 1689. Gli agenti immediati di tale cambiamento furono, da un lato, le conversioni operate, a partire dal precario interludio di guerra non guerreggiata aperto dalle Patenti di grazia del 1664[14],

[10] *Relatione all'em.ma congr.e de Propag. Fide de' i luoghi di alcune valli di Piemonte all'A.R. di Sauoia soggette doue sono stati, e sono gl'eretici ... Data con ogni fedelta dal P.F. Teodoro Beluedere min. oss.*, In Torino, Per il Tisma e C., 1636, cit. in Armand Hugon, *Storia dei Valdesi*, cit., p. 68.

[11] Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi AST), Camerale, Senato di Pinerolo, Valdesi professanti la R.P.R., m. 95, *Memorie rimesse dall'Ill.mo et Ecc.mo S.r Conte Presidente et Intendente Generale di Giustitia delle Valli di Luserna Beraudo a Mons. Ill.mo et Rev.mo Nontio Apostolico in Torino*, c. 272v.

[12] AST, Camerale, Camera dei conti, art. 557, m. 2, *Stato delle Valli in aggionto al già mandato li 16 giugno corrente secondo le notizie indi havutesi*, 6 settembre 1686.

[13] AST, Camerale, Camera dei conti, art. 567, Consegna delle Famiglie delli Cattolici, Cattolizati, & Sottomessi in tempo habile delli Luoghi, et luoro territorij della Valle di S. Martino, fatto li 14, 15, & 16 Luglio 1686; ivi, fasc. 18, Consegna di tutti li Cappi di casa di caduna delle Communità della Valle S. Martino col numero delle persone e luogo, 5 ottobre 1686, Faetto habitanti vecchij; ivi, Stato delli habitanti di Prali, Macello e Faetto nella Valle di S. Martino, 1687.

[14] Cfr. il testo delle patenti emanate da Carlo Emanuele II il 14 febbraio 1664 in Editti antichi, e nuovi dei Sovrani Prencipi della Real Casa di Savoia, delle loro Tutrici, e de' Magistrati di

dalle missioni cappuccine sostenute dalle autorità sabaude (125 conversioni dichiarate a Faetto dalla missione di Perrero nel decennio 1670-1680)[15], e soprattutto, dall'altro, le perdite e gli sconvolgimenti demografici causati dall'ultima campagna di eradicazione della dissidenza iniziata nel 1686. Non sembra invece aver giocato alcun ruolo l'immigrazione di elementi cattolici da aree esterne alle Valli Valdesi: la gamma dei cognomi presenti localmente appare stabile fra Sei- e Settecento e comune a valdesi e cattolici. Per quanto riguarda in particolare, i coloni savoiardi installati sulle terre confiscate ai valdesi fuggiti o deportati nel 1686, il loro già precario impianto, a Faetto come dappertutto nelle Valli Valdesi, fu completamente travolto dalla fine della persecuzione[16]. La popolazione cattolica di Faetto nel secolo XVIII risulta dunque pressoché interamente formata da convertiti o da discendenti di convertiti piuttosto recenti.

Non che le conversioni ottenute durante o nell'imminenza della persecuzione potessero ritenersi molto salde. La resistenza seguita ai provvedimenti persecutori del 1686 non manca di rivelare la provvisorietà anche delle conversioni avvenute negli anni precedenti. Ad esempio, fra gli otto cattolizzati di Faetto tradotti prigionieri a Luserna nel luglio del 1686 per connivenza con la

---

qua da' Monti, raccolti d'ordine di Madama Reale Maria Giovanna Battista dal Senatore Gio. Battista Borelli, Torino, 1681, parte III, lib. XV, tit. II, pp. 1281-1283.

[15] AST, Camerale, Senato di Pinerolo, Valdesi professanti la R.P.R., m. 95, *Nota delle persone catolizate dall'anno 1667 sino all'anno 1676 li 11 Giugno*, 3 novembre 1679, cc. 114v-117; ivi, *Nota delli Catolizati nell'anno 1676 nella Valle di S. Martino*, s.d., c. 118; ivi, *Nota di Catolizati nella Val di S. Martino nel tempo che l'Ill.mo Sig.r Senador Beraudo ha l'Intendenza Generale di Giustizia nelle Valli dal 4 Giugno 1676 sin al presente, 4 agosto 1677*, c. 119; ivi, *Nota de Catolizati da PP. Missionarij Capuccini nella Val di S. Martino dall'anno 1679 sin al presente*, 3 maggio 1681, cc. 127-130. Le conversioni riguardano 25 nuclei familiari variamente composti e 19 individui isolati.

[16] Sulle terre confiscate ai valdesi di Faetto si insediarono, secondo tre rilevazioni un po' difformi, rispettivamente, 29 nuclei familiari comprendenti 145 individui, 27 nuclei con 113 individui, 25 nuclei con 109 individui – tutti provenienti dalla Savoia. La precarietà del loro insediamento è testimoniata dalla penuria di scorte e di bestiame rilevata in una di queste consegne. Di questi coloni non rimane più alcuna traccia nella documentazione posteriore riguardante la comunità; anche qui la colonizzazione si rivelò un fenomeno effimero (AST, Camerale, Camera dei conti, art. 567, *Consegna di tutti li Cappi di casa* cit., *Faetto habitanti novi*; ivi, *Stato delli habitanti di Prali, Macello e Faetto nella Valle di S. Martino*, 13 agosto 1687; ivi, *Stato delli habitanti* cit. (questi due ultimi fascicoli, recanti lo stesso titolo, contengono, come si vede, rilevazioni leggermente differenti della popolazione immigrata, la sola censita inoltre nel primo di essi). Sul tentativo di colonizzazione cattolica delle Valli Valdesi promosso dalle autorità sabaude nel 1686 cfr. P. SERENO, *Flussi migratori e colonie interne negli Stati Sabaudi: la colonizzazione delle Valli Valdesi, 1686-1689*, in *Migrazioni attraverso le Alpi occidentali. Relazioni tra Piemonte, Provenza e Delfinato dal Medioevo ai nostri giorni*, Atti del convegno internazionale (Cuneo, 1-2-3 giugno 1984), Torino, Regione Piemonte, 1988, pp. 425-470.

resistenza valdese, accanto a tre individui piegatisi all'abiura solo dopo la proibizione del culto riformato, figurano infatti cinque convertiti di vecchia data. D'altra parte, per le autorità sabaude, il criterio che fa scattare l'accusa di «relapsismo» è eminentemente sociopolitico: si fonda cioè sulla continuità del legame sociale con i propri parenti, i propri vicini o compaesani che, in modo più o meno attivo, hanno resistito all'intimazione della conversione forzata. Si manifesta così la propria estraneità al cattolicesimo romano semplicemente «per esser restati in tempo de' moti prossimi passati nelle Valli insieme con gli altri relliggionari rebelli»[17].

D'altra parte, non tutte le abiure, comprese quelle francamente estorte nelle condizioni più drammatiche, si sarebbero rivelate effimere. All'origine di una delle più cospicue discendenze contadine cattoliche di Faetto, ad esempio, ritroviamo due fratelli cattolizzati arrestati nel 1686 per essere rimasti con i «religionari» e perciò incarcerati nella Cittadella di Torino: i fratelli Giacomo e Pietro Bertalmiou, rispettivamente di 25 e 18 anni, convertiti dai cappuccini di Perrero nel 1680[18]. Le pressioni e gli allettamenti, dapprima, poi le violenze, le sofferenze della prigionia e della deportazione sono indubbiamente gli elementi che materializzano per i più la possibilità di un "cambiamento di religione". Essi però non spiegano interamente i percorsi decisionali (tra l'altro, non concepibili come unicamente individuali) che spingono alla conversione e soprattutto che in seguito inducono a mantenervisi fedeli o invece a ripudiarla non appena le circostanze lo consentano. Sotto questo aspetto, infatti, le esperienze condivise della persecuzione non producono esiti scontati – anche a prescindere dalle strettoie imposte dalla legislazione sabauda posteriore al 1690 che sbarrano a molti dei convertiti a forza la strada di un ritorno legale alla chiesa riformata. Fra i valdesi di Faetto che nel 1686 preferirono l'abiura all'esilio, ad esempio, Giovanni Refourn, sopravvissuto con alcuni dei suoi figli alla deportazione nel Vercellese, siederà tra gli anziani del concistoro della chiesa riformata dei Chiotti negli anni Quaranta del Settecento[19], mentre altri continueranno a vivere

---

[17] AST, Camerale, Camera dei conti, art. 567, *Consegna delle Famiglie* cit., *Notta delli particolarij della Valle di S. Martino, quali sono stati arrestati, et condotti priggionieri nel luogo di Luserna, per esser stati Cattolizati fuori di tempo, overo per esser stati restati nella Valle, et nelle Montagne della medema insieme con gl'altri relliggionarij rebelli al tempo de moti prossimi passati, hoggi li sedeci Luglio mille sei cento ottanta sei*, cc. 34-35.

[18] Ivi.

[19] Archivio Chiesa di Villasecca-Faetto, Serie Stato civile antico (d'ora in poi ACV), *Livre où sont registrés les mariages, Baptêmes de l'Eglise Ville-sèche commencé en Avril 1730 par David Léger P.* (1730-1775), registrazione del 2 maggio 1740: «Mariage – Jacques Bounous Garin de Jean a épousé Judith fille de Pierre Refourn ancien». In questo come nella maggioranza

apparentemente da cattolici, come Francesco Poët, morto nel 1731[20]. Inoltre, almeno 22 (ma più probabilmente intorno a 50) sono i valdesi di Faetto che si convertono al cattolicesimo dopo la Rentrée, nel corso del Settecento[21]. Ma al di là delle abiure formali, sono riconoscibili tra le pieghe della documentazione storica passaggi reiterati da una confessione all'altra o atteggiamenti "nicodemitici", dettati dalla variabile intensità della sorveglianza esercitabile in loco delle autorità cattoliche.

L'intensità del controllo di parte cattolica è certamente in crescita col procedere del secolo XVIII, poiché grazie al patronato regio si va rapidamente costituendo una rete di parrocchie nelle Valli Valdesi, non di rado vuote di fedeli ma non di curati e vicecurati attenti a ogni comportamento che sembri eccedere i limiti della tolleranza concessa alla pratica della fede riformata. Si sostituisce così alle campagne militari del secolo precedente e all'attivismo clamoroso ma spesso erratico delle missioni l'implementazione di una vigilanza diffusa, affidata all'iniziativa spontanea di una molteplicità di soggetti stabilmente residenti, che per dovere istituzionale, nelle parole di un sermone valdese del Settecento, «se font un cas de conscience de nous ruiner et nous detruire»[22]. Inoltre, come

degli altri casi, i cognomi locali saranno citati nella forma francesizzata che compare nelle fonti della chiesa valdese.

[20] Archivio della Parrocchia dell'Invenzione della Santa Croce di Trossieri (d'ora in poi APT), *Liber mortuorum ab anno 1712 usque ad annum 1743*, registrazione del 9 marzo 1731. Fra i valdesi che nel gennaio 1687 si trovavano nei luoghi di detenzione di Bene, Cherasco, Fossano e nella Cittadella di Torino, optarono per l'abiura 86 individui di Faetto, suddivisi in 32 nuclei di parenti. Ritroviamo 57 individui (17 nuclei), nel marzo dello stesso anno, fra i deportati dispersi in varie località della pianura vercellese (AST, Camerale, Camera dei conti, art. 584, fasc. senza tit. contenente rilevazioni effettuate tra il 14 gennaio e il 17 marzo del 1687, cc. 1-68).

[21] All'Ospizio dei catecumeni di Torino si registrarono, fra il 1726 e il 1742, 22 conversioni di persone (13 di sesso maschile e 9 di sesso femminile) provenienti da Faetto (dati cortesemente comunicatimi da Luciano Allegra). Nei registri parrocchiali cattolici si trovano inoltre inseriti gli atti di abiura di un giovane di vent'anni, nel 1749, e di una ragazza quindicenne, nel 1752 (APT, *Liber baptizatorum ab anno 1743 usque ad annum 1776*, 8 dicembre 1749, atto di abiura di «Matthaeus Poetus filius Joannis et Mariae Frayriae in haeretica pravitate adhuc viventium»; ivi, 14 maggio 1752, atto di abiura di «Susanna filia quondam Joannis et Joannae Moratae». Infine, attraverso la ricostruzione nominativa delle famiglie presenti nei registri della parrocchia cattolica e della chiesa valdese, integrata dalle informazioni ricavabili da testamenti conservati in AST, Camerale, Insinuazione, Tappa di San Secondo, si possono riscontrare le tracce – indirette, ma inequivoche – di almeno altre 28 conversioni (14 uomini e 14 donne) di abitanti di Faetto avvenute in un periodo delimitabile fra il 1682 e il 1785.

[22] Archivio della Società di Studi Valdesi, Carte Famiglia Appia, Anciens sermons vaudois, vol. 2, *Eph. 5.20. Rendons toujours graces pour toutes choses au nom de Notre Seigneur Jesus Christ à Notre Dieu et Pere*. A margine sono annotate diverse date, che vanno dal 1743 al 1779. C. POVERO, *I convertiti all'Ospizio dei Catecumeni di Pinerolo. Primi risultati di una ricerca in corso*, in BSSV, 201, dicembre 2007, pp. 33-73, in particolare p. 50, sottolinea il ruolo rinnovato

vedremo, la riorganizzazione dell'apparato conversionistico arricchisce e rende alquanto più credibile la propria offerta di incentivi materiali positivi all'adesione al cattolicesimo.

Ma, ripetiamolo, nonostante ne costituiscano ingredienti spesso indispensabili, elementi come la coercizione e le elemosine da soli non bastano a determinare il passaggio da conversioni più o meno esteriori e dettate dalle circostanze del momento alla definizione di una nuova identità confessionale. Nelle Valli Valdesi della prima età moderna, le conversioni sembrano rispondere a motivazioni più complesse, che spingono le persone a valutare gli incentivi direttamente dispensati dalle istituzioni politiche ed ecclesiastiche rivali – essi riguardano infatti sia il campo cattolico sia quello protestante – alla luce della propria posizione nei circuiti di scambio e di solidarietà locali (quelli ancorati, ad esempio, alla parentela, al vicinato oppure a legami di tipo clientelare). In altre parole, le scelte di appartenenza confessionale non prescindono da un quadro complessivo di opportunità e interessi che esse possono favorire o danneggiare. Per evitare un'enfasi irrealistica sulla razionalità individuale, potremmo anche dire che tali scelte obbediscono a logiche sociali che non affiorano necessariamente in ogni loro passaggio alla coscienza di chi le compie. Una conversione può ad esempio dare espressione culturale a tendenze alla segmentazione latenti all'interno di un determinato ambito relazionale, quale una parentela, legate a conflittualità o a processi di differenziazione in termini di ricchezza e di prestigio in atto fra le persone che lo compongono. Come l'inimicizia, anche condizioni di forte sperequazione possono rendere problematico l'operare delle norme e delle aspettative di reciprocità idealmente associate a un certo tipo di interazioni, ad esempio, quelle fra parenti. La differenza religiosa interviene, in casi come questi, a "fissare" un mutamento nelle relazioni interpersonali, consono a una rottura oppure a una divaricazione delle fortune. Ma se non restano episodiche, le conversioni possono in tal modo giungere a ridefinire la trama complessiva delle divisioni e delle solidarietà in una società locale. Nel caso di Faetto, non è improbabile che gli effetti cumulativi di processi di divaricazione socioeconomica abbiano avuto un ruolo di primo piano nella formazione di una nutrita presenza cattolica, presenza che, come vedremo, si accompagna a una evidente asimmetria fra le risorse economiche cui hanno accesso rispettivamente le due componenti religiose della popolazione.

---

di vigilanza sull'ortodossia dei nuovi convertiti e di reclutamento di candidati alla conversione in stretta cooperazione con l'Ospizio dei catecumeni di Pinerolo (gestito da ecclesiastici secolari) fondato nel 1743.

Credito e lotta religiosa

Il punto di vista che mi propongo di introdurre nel seguito di questo contributo è incentrato sull'ipotesi di un nesso fra la costruzione del confine e dell'identità confessionale, da un lato, e l'articolazione degli scambi che ebbero per oggetto le risorse fondamentali per la sopravvivenza e la riproduzione sociale delle persone. Si tratta di un punto di vista che può avvalersi di una fonte, gli atti notarili, che – grazie all'obbligo di deposito di una copia integrale presso le sedi territoriali dell'Ufficio dell'insinuazione istituito agli inizi del secolo XVII – risulta particolarmente numerosa e continua per buona parte del Piemonte, comprese le Valli Valdesi. La Faetto del secolo XVIII è ben rappresentata in questa documentazione, essenzialmente da atti di compravendita che hanno per oggetto la terra, in genere piccoli appezzamenti. Le compravendite, tuttavia, a uno sguardo più attento, si rivelano in prevalenza ipoteche o cessioni in pagamento di terre, rispettivamente per la concessione di crediti o in estinzione di debiti. A Faetto, come diffusamente nelle economie di antico regime, il ricorso al credito è un elemento consueto ed essenziale per il funzionamento del ciclo produttivo domestico dell'azienda contadina, mentre il possesso della terra è ciò che consente di ottenerlo – con il rischio sempre in agguato di finire inghiottito nella spirale di un indebitamento non più solo congiunturale.

Prima di presentare i dati che ho potuto ricavare da una ricerca condotta appunto sulle fonti notarili e illustrare le tendenze che essi riflettono, è necessario sottolineare lo specifico significato che il binomio terra e credito assume nelle Valli Valdesi della prima età moderna. Si tratta infatti un aspetto di primaria importanza nello scontro confessionale, un suo riferimento fondamentale e onnipresente tanto sul piano ideologico che su quello pratico. Cattolici e protestanti non mancano ad esempio di denunciare nell'indebitamento nei confronti dell'avversario religioso un temibile strumento di espropriazione a proprio danno. Ma, al di là delle enunciazioni retoriche, l'uso più o meno aggressivo o difensivo del credito nella lotta religiosa si traduce in concrete iniziative istituzionali. La parte cattolica si muove nel solco dell'esperienza dei monti di pietà, rinverdita dalla Controriforma, con inizialmente in prima linea, anche su questo fronte della campagna antivaldese, le missioni cappuccine. I cappuccini si erano insediati a Perrero nel 1595. Costretti dalle sequele delle Pasque piemontesi a lasciare il luogo nel 1658, vi fecero ritorno nel 1661 per rimanervi fino al 1689. Ma al loro ristabilimento si legò una novità: la fondazione del Monte domenicale, eretto e finanziato dal duca Carlo Emanuele II, alienando in suo favore una

parte dei tributi ducali dovuti dalle comunità della Val San Martino[23]. Il suo scopo principale era, accanto al finanziamento dell'istruzione religiosa, la distribuzione di elemosine, in danaro o in natura, ma soprattutto l'erogazione di prestiti ai convertiti, in particolare per finanziare l'acquisto di nuove terre o il riscatto di terre ipotecate ai valdesi. Così, ad esempio, intorno al 1680, si esprimeva una relazione dell'intendente di giustizia Beraudo a proposito dell'attività realizzata fino a quel momento dal Monte di Perrero:

> Dopo la fondazione di detto Monte e con detta dote [scil. i proventi concessi dal duca di Savoia] si sono acquistate più di 300 Anime, e circa novanta lire di registro. [...] Questa Missione è il riffugio de poveri, massimamente de cattolizzati quali sendo debitori degli heretici vengono da quelli continuamente molestati[24].

Attraverso il loro stesso tono propagandistico e il loro trionfalismo, queste parole non fanno che ribadire il punto cardinale della politica controriformistica nelle Valli Valdesi quando non si affida direttamente alla coercizione: la vo-

[23] CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. VI, pp. 10-26. Le patenti di fondazione (1 febbraio 1661) assegnavano al Monte domenicale 41 sacchi di frumento, da prelevarsi annualmente dal «comparto dei grani» dovuto dalla comunità di Perrero. L'anno successivo (patenti del 17 giugno 1662), il duca gli destinava per quindici anni l'intero contingente di imposte – «il comparto dei grani, sussidio, e qualsivoglia altra debitura ducale, e militare» – di cui era gravata la medesima comunità. Altre patenti del 7 ottobre 1664 assegnavano in perpetuo al Monte un'annualità di duemila lire, a carico del *tasso* pagato dalle comunità di Faetto, Riclaretto, Rodoretto, San Martino e Traverse. Contestualmente, facevano obbligo al missionario direttore del Monte di sottoporne con scadenza triennale la contabilità della gestione finanziaria all'esame della Camera dei conti (cfr. la lettera accompagnatoria del direttore del Monte all'invio del libro mastro e la parte introduttiva del rendiconto estrattone per il triennio 1673-1675 dall'auditore della Camera dei conti Beccaria, in AST, Camerale, Camera dei conti, art. 584, *Conto che rende il P. Girolamo da Pamparato Missionaro Capuccino nella Valle di S. Martino per li rediti del Monte Dominicale, per l'anno 1673, 1674, 1675*, 6 febbraio 1676). In CAMILLO e FELICE AMATO DUBOIN, *Raccolta per ordine di materia delle leggi, cioè Editti, Patenti, Manifesti, etc. emanate negli Stati di Terraferma sino all'8 dicembre 1798 dai Sovrani della Real Casa di Savoia*, Torino [editori diversi], 1818-1869, tomo XIII, vol. XV, 1846, lib. VII, tit. XIX, capo VI, sez. II, nota 2, pp. 218-219, si trova riprodotto, come unica traccia rinvenuta dell'esistenza di questa istituzione, un biglietto del 22 gennaio 1668, con il quale il duca ordina la distribuzione gratuita del sale necessario ai religiosi componenti la «famiglia» del Monte e ai giovani che in esso erano mantenuti e istruiti. Sull'attività delle missioni cattoliche nelle Valli Valdesi dell'età moderna cfr. C. POVERO, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle valli del Pinerolese, secoli XVI-XVIII*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 2006, in particolare pp. 311-312 sul Monte di Perrero.

[24] AST, Camerale, Senato di Pinerolo, Valdesi professanti la R.P.R., m. 95, *Memorie* cit., c. 272r.

lontà di stabilizzare e, se possibile, estendere il possesso della terra da parte della popolazione cattolizzata (qui misurato sul registro, cioè sul valore convenzionale a fini contributivi della proprietà messa a catasto) come complemento indispensabile dei successi ottenuti in termini di conversioni, in particolare rimediando all'indebitamento dei convertiti nei confronti degli ex correligionari. La vicenda del Monte dominicale sarà effimera, ma questi elementi resteranno una costante nelle politiche successive dello stato e della chiesa sabauda.

Dopo la Rentrée, infatti, l'idea che il reinsediamento dei valdesi abbia significato la ripresa di una ancor più aggressiva strategia di acquisizione delle terre dei cattolici, soprattutto attraverso la leva dell'indebitamento dei possessori, è continuamente e drammaticamente riproposta dalle fonti di parte cattolica, tanto statali che ecclesiastiche. Per quanto riguarda, in particolare, Faetto e la Val San Martino, si veda, ad esempio, quanto scrive, in una relazione sullo stato della propria parrocchia inviata nel 1767 al vescovo di Pinerolo, il curato della chiesa di Trossieri (la cui giurisdizione comprendeva Faetto e la vicina Riclaretto). Attribuendo un luogo e un tempo adeguatamente sacrileghi alla cospirazione antittolica, la sua denuncia si appunta sulla taverna posseduta da un «tiranno della Catolica Religgione» nel territorio della sua parrocchia, dove

> ne giorni di Domenica, e Festa vi concorre la feccia della mia, e dell'altre Parrochie circonvicine, ove sotto color d'imprestito si fà credito a Catolici particolarmente, agl'uni 160 agl'altri 200 insino alle £ 300 con hipoteca de fondi a termine di riscatto, o per loro golditá a loro vita durante, e così già è suo il terzo di Riclaretto e la mettà di Faetto[25].

La stessa visione era stata all'origine, nel 1739, della creazione dell'Opera dei Prestiti, un fondo alimentato in parte con versamenti diretti dalle finanze regie e in parte con i redditi dei benefici vacanti, la cui amministrazione era stata affidata al suo ideatore, il chierico e teologo (poi canonico) Pietro Manfredo Danna, figlio del celebre pastore valdese di San Giovanni convertitosi al cattolicesimo nel 1679. Come dichiarato nel suo nome, l'Opera dei prestiti si proponeva appunto di fornire a cattolici e convertiti delle Valli Valdesi credito a tasso d'interesse agevolato (1-2%), anzitutto in vista del riscatto di beni ipotecati a valdesi o dell'acquisto di proprietà valdesi. Per Danna, non esistevano dubbi sul fatto che i valdesi cercassero con tutti i mezzi di impadronirsi delle terre dei cattolici, né che in questo le «borse dei poveri» presenti nelle chiese valdesi

---

[25] Archivio Vescovile di Pinerolo, Parrocchia di Trossieri, m. non inventariato, *Stato della Chiesa, e Parrochia di Riclaretto, e Faetto,* lettere del parroco Antonio Ceaglio al vescovo di Pinerolo, 5 giugno 1767.

(come in tutte le chiese riformate) e le sovvenzioni che tali chiese ricevevano dall'estero svolgessero un ruolo fondamentale[26].

Com'è noto, i valdesi iniziarono a ricevere cospicue sovvenzioni da chiese e altre istituzioni protestanti europee su base regolare (cioè non più solo in reazione a eventi eccezionali come le Pasque piemontesi) soprattutto dopo la Rentrée, grazie al più favorevole quadro dei rapporti internazionali instauratosi allora. Queste sovvenzioni venivano destinate fondamentalmente a tre scopi: il mantenimento delle spese per il culto e l'istruzione religiosa, in primo luogo gli stipendi dei pastori; il finanziamento dell'istruzione primaria, secondaria e, in misura minore, superiore; l'assistenza ai fedeli bisognosi. Quest'ultimo settore di intervento era appunto quello delle borse dei poveri, additate da Danna come principale strumento per sostenere gli sforzi coordinati dei «religionari» miranti all'esproprio delle terre cattoliche. In realtà, il quadro istituzionale della carità valdese, in particolare di quella finalizzata al sostegno al possesso della terra, appare più complesso. Nelle fonti valdesi contemporanee, accanto allle risorse propriamente gestite e distribuite dalle borse dei poveri, risorse talvolta indicate come «fonds des pauvres», compare infatti un altro tipo di fondi attivabili accanto ai primi (e forse più specificamente di questi) per il credito, detti «fonds d'église». Ecco, ad esempio, come vengono introdotti in una nota diretta nel 1768 al Comitato Vallone da Daniel-Isaac Appia, allora pastore a San Giovanni e moderatore della Tavola valdese:

> L'Eglise de Saint Jean a des fonds soit par instrument sur des terres soit en obligations, pour la somme de £ 1226.10. Ceux qui cultivent ces terres sont pour la plupart les mêmes de qui on les a achetées. Tant ceux qui tiennent ces terres que ceux qui ont fait des obligations s'engagent d'en paier l'interêt, mais ils ne le font pas ... Lorsque ceux à qui on a preté de

[26] AST, Corte, Materie ecclesiastiche, Benefizi di qua da' monti, m. 35, *Humilissima Rappresentanza della necessità d'un fondo perpetuo per comperare il poco territorio cattolico che resta nelle Valli di Luserna*, s.d. (ma 1749). Con biglietto del 21 maggio 1739 diretto al primo ufficiale di finanza, il re faceva consegnare nelle mani del teologo Danna, vicario di Cavoretto, 10.000 lire, provenienti per metà dalle regie finanze e per l'altra metà dalla cassa dei benefici vacanti, con la facoltà di concedere prestiti ai cattolici e ai convertiti delle Valli, a un tasso di interesse non superiore all'1-1,5%. Altri provvedimenti sovrani fra lo stesso 1739 e il 1742 portarono il fondo assegnato alle cure di Danna a 50000 lire. Caffaro considera il regio biglietto del 1739 senz'altro come l'atto istitutivo dell'Opera dei prestiti (Caffaro, *Notizie e documenti* cit., vol. III, p. 164 e vol. V, pp. 298-299.). In Duboin, *Raccolta per ordine di materia delle leggi*, cit., 1818-1869, tomo XIII, vol. XV, lib. VII, tit. XIX, capo X, nota 1, pp. 356-357, la sua fondazione è fatta risalire a regie patenti datate 22 agosto 1749, non rinvenute dai compilatori. Sull'attività di Pietro Manfredo Danna e l'Opera dei prestiti, cfr. W. Canavesio, *Un protagonista della politica antivaldese nel Settecento: Pietro Manfredo Danna*, in BSSV, 195, dicembre 2004, pp. 31-102.

> l'argent ou de qui on a acheté les terres peuvent rendre les sommes on les prête à d'autres qui se trouvent pressez, ainsy ces fonds passent successivement d'une main à une autre, sans les eteindre[27].

Appia descrive qui una forma di credito molto diffusa, che comportava l'acquisto di un appezzamento, esplicitamente (o per accordo implicito) riscattabile dal venditore, al quale intanto veniva concesso in affitto. Il canone di locazione fissato corrispondeva allora, in realtà, a un interesse sul valore del prezzo della vendita. Si ricorreva a questo tipo di contratto per «palliare» un mutuo ipotecario, per evitare di incorrere nella presunzione di usura e nel relativo divieto canonistico. Molto spesso non v'era altra forma di credito accessibile alla piccola proprietà contadina. Non è dunque sorprendente che le istituzioni cattoliche e valdesi lo utilizzassero per difendere le proprietà dei correligionari in ristrettezze dal rischio di cadere nelle mani di appartenenti all'altro gruppo confessionale: come concludeva Appia, «le but qu'on se propose est d'acheter leurs terres afin qu'elles restent entre nos mains», un obiettivo di fronte al quale la puntuale riscossione degli interessi sui prestiti erogati passava in secondo piano.

Dopo la Glorieuse Rentrée: una lenta erosione della proprietà cattolica

Alla luce delle considerazioni svolte nel paragrafo precedente, possiamo ora allargare il campo di osservazione dalle testimonianze degli esponenti istituzionali delle due chiese rivali alle transazioni effettivamente intervenute fra gli abitanti della Faetto del secolo XVIII. In esse cercheremo indizi riguardanti le dimensioni e direzioni dell'interscambio di risorse quali la terra e il credito fra

---

[27] Archivio della Tavola Valdese, Serie IV, Corrispondenza. Lettere ricevute dalla Tavola valdese, vol. 1 (1702-1810), carta 5, *Note Envoiée à Messieurs les Commissaires du Synode Wallon*, Daniel-Isaac Appia al Comitato Vallone, 16 agosto 1768. Il *Comité Wallon*, com'era noto tra i Valdesi, o *Comité pour les affaires des Eglises Evangéliques Vaudoises du Piémont* (in breve, *Comité Vaudois*) secondo la denominazione corrente fra i suoi promotori, sorse nel 1735 per coordinare e amministrare gli aiuti finanziari destinati alle chiese valdesi raccolti dalle chiese riformate francofone dei Paesi Bassi. Il sussidio distribuito dal Comitato vallone restò il più ampio e regolare strumento di sostegno finanziario estero per le chiese valdesi per tutto il Settecento. Il Comitato Vallone finì inoltre con l'attribuirsi un ruolo più complesso, di indirizzo disciplinare e dottrinale delle chiese destinatarie, incontrandovi tanto consensi che resistenze. Sull'attività del Comitato cfr. J. ARNAL, *Le Comité Vaudois*, in «Bulletin de la Commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes», IV s., 8, 1936, pp. 5-40 e ID., *Un siècle d'activité. Le Comité Vaudois de 1735 à 1835*, ivi, IV s., 9, 1937, pp. 5-40. Sul suo fondamentale contributo al sistema scolastico valdese cfr. M. BATTISTONI, *Dalle "petites écoles" al "collège": il sistema scolastico valdese e la rinascita della scuola latina nel secolo XVIII*, in BSSV, 191, dicembre 2002, pp. 27-63.

le due componenti religiose della popolazione. Come base di osservazione ho scelto 1523 atti di compravendita relativi a terre e a edifici stipulati fra il 1731 e il 1775 dagli abitanti della comunità. Il numero e il valore delle transazioni, le modalità di pagamento impiegate, la destinazione colturale degli appezzamenti venduti, la concentrazione della domanda e dell'offerta sono stati messi in relazione innanzitutto all'appartenenza confessionale dei contraenti, che ho considerato accanto ad altri indicatori di distanza sociale già utilizzati nella letteratura storiografica, quali i legami di parentela e di vicinato[28].

Vediamo in primo luogo come si ripartisce fra le direzioni di scambio considerate il volume complessivo delle transazioni (cfr. tabella 2). Il dato più vistoso è il bilancio positivo per la popolazione valdese di Faetto: gli acquisti dei valdesi dai loro compaesani cattolici rappresentano infatti il 60,6% del numero e il 57,1% del valore delle transazioni interconfessionali. I beni fondiari tendono dunque a concentrarsi in mano alla componente valdese a scapito della popolazione cattolica.

Ma a questo primo aspetto si aggiunge un notevole interscambio con forestieri provenienti in prevalenza da comunità a forte maggioranza valdese, situate

[28] Le fonti che hanno permesso l'individuazione delle appartenenze confessionali dei partecipanti alle transazioni sono i registri della parrocchia cattolica di Trossieri (APT, *Libri Baptizatorum*, *Libri Matrimoniorum* e *Libri Mortuorum* 1711-1815) e della chiesa valdese di Villasecca (ACV, *Livre où sont registrés les mariages, baptêmes de l'Eglise de Villesèche commené en avril 1730 par David Léger P.*, 1730-1775), sui quali è stata condotta la ricostruzione delle famiglie. I dati riportati nel testo e nelle tabelle riguardano sempre l'intero periodo di osservazione sul quale è stata condotta l'indagine (1730-1775). I numeri totali di transazioni e di contraenti considerati variano in funzione della necessità di stabilire in misura più o meno esigente, a seconda del punto di vista di volta in volta adottato, l'identità dei contraenti stessi: dalla possibilità di sciogliere i casi di omonimia alla conoscenza della loro confessione religiosa o di eventuali legami di parentela o vicinato. Il vicinato fra contraenti è qui inteso come possesso di terre contermini, rilevabile dalle descrizioni dei confini degli appezzamenti oggetto di compravendita. La definizione operativa della «distanza sociale» fra i partecipanti a una transazione adottata nella presente analisi è infatti fondata sul criterio dell'esistenza o meno fra di loro di una relazione di parentela o di vicinato – seguendo in questo G. LEVI, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 104-108. Il significato normativo della distanza sociale per lo scambio economico è illustrato da Levi con riferimento alla tipologia dei modi di reciprocità introdotta da M. D. SAHLINS, *L'economia dell'età della pietra. Scarsita e abbondanza nelle societa primitive*, Milano, Bompiani, 1980. Per Sahlins, la reciprocità generalizzata si manifesta in prolungati flussi unidirezionali di beni e/o prestazioni, ai quali corrispondono aspettative di contraccambio indeterminate dal punto di vista temporale, quantitativo e qualitativo. Essa rappresenta la polarità solidale in un *continuum* che giunge fino all'estremo ostile di reciprocità negativa di un'atto predatorio, passando per la reciprocità bilanciata di uno scambio tra valori equivalenti.

nella Val San Martino o in territori contermini[29]. Inoltre, in questo interscambio, che assorbe il 39,6% del numero e il 45,9% del valore di tutte le transazioni, i forestieri compaiono nel ruolo di acquirenti per il 60,4% del suo valore. Per la componente cattolica, le massicce vendite compiute dagli abitanti di Faetto in favore di forestieri amplificano necessariamente il bilancio negativo delle compravendite interne alla comunità.

L'immagine di un progressivo indebolimento della componente cattolica appare aggravata se prendiamo in considerazione la composizione dei beni che entrano nelle transazioni, tenendo presenti le caratteristiche della nicchia ecologica che ospita i due gruppi religiosi (cfr. tabella 3). Attraverso il mercato della terra i valdesi pervengono infatti a conseguire o a consolidare il controllo sulle risorse più preziose, in particolare quelle collegate all'allevamento, un'attività produttiva che può trovare più facilmente uno sbocco commerciale e monetario. Soprattutto gli alpeggi tendono a passare nelle loro mani, diventando inoltre, probabilmente, grazie alle loro modalità di possesso o di gestione prevalentemente consorziali, un efficace strumento d'integrazione della società valdese. Mentre infatti gli edifici hanno una maggiore incidenza nelle vendite dei valdesi ai cattolici (costituendo il 23,3% del numero degli appezzamenti venduti contro il 15,8% nelle vendite dei cattolici a valdesi), l'alpe, i campi e i prati compaiono più spesso nelle vendite dei cattolici (insieme compongono il 58,3% degli appezzamenti venduti dai cattolici a valdesi, rispetto al 49,7% raggiunto nelle vendite dei valdesi a cattolici). I cattolici per contro sembrano essere sempre più respinti nella marginalità di un insediamento precario, nel quale la disponibilità di un tetto non corrisponde a un assortimento sufficiente di risorse produttive.

Compravendite di terra e rapporti di credito

Consideriamo ora le motivazioni all'origine di scambi che finiscono con il produrre una così evidente sperequazione tra i due gruppi confessionali. Se, a tale scopo, prendiamo anzitutto in esame il valore complessivo della terra venduta secondo la particolare modalità di pagamento adottata nelle transazioni emerge un dato singolare, sebbene per noi non del tutto inaspettato: nell'intero periodo considerato (1731-1775) il 62,3% dell'ammontare totale dei prezzi di

[29] La confessione religiosa dei contraenti forestieri e la presenza di legami di parentela con i residenti partecipanti alle transazioni non sono qui considerate, in quanto non sistematicamente note: una individuazione sistematica di tali caratteristiche avrebbe infatti richiesto un lavoro di ricostruzione delle famiglie su scala impraticabilmente vasta, interessante diverse comunità.

vendita appare in realtà destinato a risarcire debiti contratti dal venditore nei confronti del compratore o di altri soggetti che lo stesso compratore si impegna a soddisfare. Si tratta di situazioni di indebitamento segnalate negli atti notarili sia in forma esplicita sia, più spesso, attraverso l'indicazione che la somma corrispondente al prezzo di vendita è stata già riscossa in tutto o in parte dal venditore oppure deve essere versata dall'acquirente a terzi[30].

In un contesto di indebitamento così diffuso, ci si può dunque domandare in che senso la semplice registrazione di compravendite, ancorché frequente e sistematica, configuri un "mercato della terra". Ora, la forte incidenza del debito sulla mobilità della terra nelle campagne di ancien régime è un fenomeno ben noto e tale da giustificare, anche in contesti produttivi più aperti alla commercializzazione, un'interpretazione del mercato fondiario come «istituzione legata al debito e al credito, di cui la società dispone per ottenere delle prestazioni in denaro in caso di necessità»[31]. E tuttavia, in molte di quelle situazioni, al di sopra di una soglia minima di dimensioni aziendali, un rapporto più libero con il mercato appare comunque praticabile. Le compravendite di terra possono cioè inserirsi validamente in strategie economiche orientate da logiche coerenti di organizzazione fondiaria che mirano alla costruzione e al mantenimento di aziende vitali in rapporto al ciclo di sviluppo delle unità domestiche. Nel nostro caso invece, le unità produttive familiari sembrano strutturalmente inadeguate a sostenere un livello accettabile di autonomia funzionale. Come vedremo, simili condizioni interessano però soprattutto i cattolici.

In circostanze come queste, l'offerta riveste un carattere forzato e le vendite sono idealmente concepite come alienazioni temporanee. E' ad esempio ben documentata la presenza di «meccanismi difensivi non commerciali» che associano agli appezzamenti alienati un complesso di diritti di reversione saldamente ritenuti nella memoria collettiva della comunità. Se infatti la previsione esplicita di una clausola di riscatto compare soltanto nel 5,7% dei contratti, non è invece raro incontrarvi il caratteristico ancoraggio della memoria costituito

---

[30] In effetti «è il modo di pagamento, che permette di selezionare le vendite in qualche modo volontarie (in cui si paga al momento della cessione) da quelle obbligate (che seguono un debito precedente). La relazione temporale fra denaro versato e passaggio di proprietà della terra è il segno di un indebitamento precedente, in cui la vendita è solo un atto finale obbligato quando il debito cresce troppo» (LEVI, *L'eredità immateriale*, cit., p. 154).

[31] C. SCLARANDIS, *Struttura della proprietà e mercato della terra in una comunità piemontese del XVIII secolo*, in QS, 2, agosto 1987 pp. 467-492, citazione a p. 477.

dalla menzione degli eventuali proprietari precedenti il venditore[32]. Così come l'esistenza di un sistema informale di vincoli e obbligazioni lascia teoricamente aperta una possibilità al ritorno dei beni alienati nel patrimonio del venditore, l'uscita definitiva non si compie di norma con un solo atto di vendita, ma viene sancita con un successivo atto di ratifica da parte del venditore o di un suo successore. Analogamente agli atti di rinuncia ad esplicite clausole di riscatto, queste ratifiche si concludono con un'integrazione del primitivo prezzo di vendita, secondo proporzioni variabili e spesso assai consistenti. La motivazione solitamente addotta è il desiderio del compratore di evitare contestazioni che potrebbero dar luogo a lunghe e costose iniziative giudiziarie[33]. Tipicamente inoltre, in questi casi, l'approccio diretto fra gli interessati viene evitato grazie all'intervento di comuni conoscenti, che disattiva l'ostilità potenziale insita nella situazione e previene il manifestarsi del conflitto.

Il generale divario fra il prezzo pattuito al momento della prima vendita e quello riconosciuto in occasione di un susseguente riacquisto o di una ratifica fa pensare a una originaria sottostima dei beni venduti, anche in assenza di formali garanzie di riscatto. Tale sottostima costituisce probabilmente il corrispettivo del riconoscimento dei diritti di reversione impliciti o, forse più precisamente, sconta l'incertezza e la processualità del perfezionamento di un trasferimento di proprietà cui il venditore consente costrettovi dalla propria condizione di indebitamento. Si tratta sin qui di elementi normativi molto diffusi in contesti economici "tradizionali"[34], ma essi assumono a Faetto un significato di consenso ideale che maschera l'effettiva dinamica delle transazioni.

---

[32] Cfr. I. BLANCHARD, *Industrial Employment and the Rural Land Market 1380-1520*, in *Land, Kinship and Life-Cycle*, a cura di R. M. Smith, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1984, pp. 227-275.

[33] Una formula che ricorre negli atti di questo tipo è la seguente: «et come che sul pretesto resti detta pezza et eziandio fosse al tempo di detta vendita di molto maggior valore del convenuto e pagato, sia il suddetto [venditore] novamente insorto per impugnare detta vendita, il che sendo venuto in notizia [del compratore], abbi per evitar ogni sorte di litte, a mediazione di comuni amici, convenuto di offrire un suplemento» (AST, Camerale, Insinuazione, Tappa di San Secondo, vol. 191, cc. 620v-621, *Rattificanza Gio. Andrea Ferrero a favor de frattelli Refforni*, 6 febbraio 1749).

[34] Il rispetto di norme comunitarie contrastanti l'uscita definitiva di una proprietà dall'ambito relazionale più vicino al debitore-venditore non esclude forme di effettivo incremento delle risorse anticipate e di accumulazione. Illuminanti analisi di questi diffusi meccanismi di scambio non anonimi, ma profondamente condizionati dalla natura del rapporto sociale esistente tra i contraenti, ad esempio, in L. ALLEGRA, *La città verticale. Usurai, mercanti e tessitori nella Chieri del Cinquecento*, Milano, FrancoAngeli, 1987, pp. 50-53; LEVI, *L'eredità immateriale*, cit., pp. 109-110; G. DELILLE, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 111-122; F. RAMELLA, *Terra e telai. Sistemi di parentela e manifattura nel Biellese dell'Ottocen-*

La dinamica delle transazioni

L'inserimento dell'atto della cessione della terra in una trama condivisa di difese consuetudinarie non impedisce infatti che, a Faetto, per alcuni dei partecipanti al mercato le vendite si susseguano negli anni drammaticamente fitte, mentre altri sembrano incrementare costantemente il proprio patrimonio. Anzitutto, la distribuzione del numero dei contraenti secondo il numero di acquisti e di vendite rispettivamente effettuate rivela la notevole concentrazione della domanda e dell'offerta (cfr. tabella 4).

Il 53,5% degli individui compie infatti più di un acquisto: insieme essi realizzano l'88,1% del numero e l'88,9% del valore complessivi degli acquisti. Il 23,4% si impegna in oltre cinque acquisti, totalizzando il 65,7% del loro numero e il 67% del loro valore complessivi. Per quanto riguarda le vendite, il 63,8% dei partecipanti al mercato ne effettua almeno due, realizzando il 92% del loro numero e il 92,7% del loro valore totali. Il 26,1% ne compie più di cinque, ciò che corrisponde al 68,8% della loro quantità e il 70,6% del loro valore totali. Il grosso – in numero e in valore – delle transazioni è cioè da attribuire a coloro che partecipano più frequentemente al mercato della terra, ossia intorno al 20% dei contraenti, sia nel caso degli acquisti sia in quello delle vendite.

Ma ancora più significativo è il tendenziale disequilibrio fra il numero di acquisti e di vendite effettuati da ogni singolo contraente (cfr. tabella 5). Non solo una quota consistente delle transazioni è il risultato non di partecipazioni occasionali al mercato ma di interventi ripetuti da parte degli stessi individui. In aggiunta, l'attività di questi individui appare prevalentemente orientata in una sola direzione: o verso la dismissione o verso l'incremento della proprietà terriera.

Analizziamo ora le sequenze individuali di transazioni (acquisti e vendite considerati separatamente) secondo il criterio della distanza sociale fra i contraenti. Cominciamo dall'esistenza o meno di legami di parentela o di vicinato (cfr. tabella 6). La massima presenza di acquirenti e venditori che limitano la loro partecipazione al mercato a uno o due interventi si registra nelle transazioni fra vicini e, in secondo luogo, in quelle che si svolgono fra parenti (quanto agli

to, Torino, Einaudi, 1984, pp. 204-222. Sul carattere inestricabilmente ibrido delle relazioni di credito in società di tipo premoderno cfr. inoltre R. FIRTH, *Capitale, risparmio e credito nelle società contadine: osservazioni dal punto di vista dell'antropologia economica*, in *L'antropologia economica*, a cura di E. Grendi, Torino, Einaudi, 1972, pp. 151-178.

acquirenti, si trovano in questa condizione l'89,2% dei vicini e l'83,2% dei parenti, contro il 56,8% degli estranei; fra i venditori, l'86,5% dei vicini e il 78,8% dei parenti, rispetto al 54,9% degli estranei). Scarse nell'area della parentela e del vicinato (rispettivamente intorno al 5% e al 4,5% dei contraenti, sia dal lato della domanda sia da quello dell'offerta) – e inesistenti oltre il livello dei dieci atti per contraente –, le partecipazioni al mercato superiori ai cinque atti di compravendita sono più numerose (il 24,2% degli acquirenti e il 20,6% dei venditori) quando a incontrarsi sul mercato sono degli estranei. Il caso – presumibilmente ibrido secondo il criterio dell'eventuale esistenza di legami di parentela o vicinato – delle transazioni fra residenti e forestieri si colloca in posizione intermedia (cfr. tabella 7). Qui, accanto a un'incidenza elevata degli interventi isolati – paragonabile quando non superiore a quella rilevabile nelle transazioni fra parenti o vicini –, la partecipazione con più di cinque atti riguarda comunque il 7,4% degli acquirenti e il 9,1% dei venditori.

Questi dati mostrano perciò che tra vicini e anche all'interno della parentela, precisamente dove ci si aspetterebbe di trovare la reciprocità più incondizionata, prevalgono le interazioni di breve respiro. Quando invece sul mercato si incontrano degli estranei oppure, considerando un altro possibile indicatore di distanza sociale, residenti in Faetto e forestieri, troviamo catene di transazioni sensibilmente più estese. Passiamo ai dati organizzati secondo l'identità religiosa dei contraenti (cfr. tabella 8). Nell'area definita da una comune appartenenza confessionale, le transazioni che avvengono tra valdesi mostrano una polarizzazione più forte dal lato della domanda. Le sequenze superiori ai dieci atti riguardano infatti l'8,6% dei compratori contro il 5,3% di venditori. La tendenza si inverte nelle transazioni fra cattolici, dove al 4,7% di acquirenti corrisponde il 6,6% di venditori che realizzano più di dieci transazioni. Nel settore interconfessionale, quando sono i cattolici a vendere ai valdesi, il 51,1% degli acquirenti (valdesi) e il 56,0% dei venditori (cattolici) stipula più di tre atti. Nelle vendite di valdesi a cattolici, entrambe le distribuzioni – con maggior risalto quella dei venditori – appaiono al contrario chiaramente centrate verso il basso: qui solo il 38,5% degli acquirenti (cattolici) e il 36,2% dei venditori (valdesi) figura con più di tre atti.

Rammentiamo che "acquirente" e "venditore" nella nostra realtà equivalgono largamente a "creditore" e "debitore". I numerosi atti di compravendita tra individui che partecipano agli scambi quasi esclusivamente in una sola veste, di venditori o di compratori, mostrano allora come i prestiti si ottengano spesso all'interno di relazioni stabilmente asimmetriche dal punto di vista socioeconomico, piuttosto che attraverso reti di mutuo sostegno fra soggetti dotati di risor-

se comparabili. Il carattere “verticale” di questo tipo di rapporti di credito è poi sottolineato dal fatto che siano in generale più frequenti tra estranei e tra persone abitanti in comunità diverse che tra parenti o vicini.

In rapporto all’appartenenza confessionale, già sapevamo dalla tabella 2 che i cattolici compaiono molto più spesso come venditori di terra, ossia debitori, nei confronti dei valdesi di quanto questi ultimi non si trovino in tale posizione rispetto ai cattolici. Ora possiamo aggiungere che per quesi ultimi la maggior disponibilità potenziale di flussi di credito consistenti e duraturi risiede evidentemente in rapporti asimmmetrici nel settore interconfessionale. Nell’area degli scambi con i loro correligionari aumenta infatti in misura considerevole la frequenza delle interazioni apparentemente più effimere: numerosi sono i canali di credito che qui si aprono, ma hanno apparentemente portata minore e si esauriscono presto. Dal canto loro, i valdesi, oltre a essere probabilmente meno dipendenti dai prestiti, hanno infatti opportunità oggettivamente superiori di allacciare relazioni creditizie di tipo “verticale” prevalentemente all’interno del loro gruppo confessionale.

Veniamo, in conclusione, ai dati della tabella 9: come a ribadire lo squilibrio dei due gruppi religiosi sul mercato della terra, qui affiora una diversa rilevanza degli ambiti relazionali della parentela e del vicinato nelle transazioni interne a ciascuno di tali gruppi. Soprattutto la parentela riveste qui un ruolo marcatamente differenziale: le compravendite fra parenti rappresentano infatti il 42,1% del numero e il 52,7% del valore delle transazioni che si svolgono in ambito valdese, rispetto al 35,8% del numero e al 43,0% del valore di quelle che si svolgono in ambito cattolico. La condizione di forza relativa dei valdesi nei confronti dei cattolici si associa dunque a una più estesa capacità di attivazione al proprio interno di rapporti interpersonali funzionali alla coesione di gruppo.

Circuiti di scambio, confessione religiosa e stratificazione sociale

Sotteso alla discussione condotta sin qui è dunque un tessuto relazionale capillare che sarebbe necessario esaminare più da vicino. Attraverso le catene di transazioni si profilano infatti trame concrete di rapporti di potere e di cooperazione, il cui ruolo risulta fondamentale nei processi che presiedono alla definizione del confine religioso. Ormai sappiamo che gli acquirenti più attivi sul mercato della terra sono valdesi di Faetto e, in parte, personaggi forestieri. Prendiamo l’attività sul mercato della terra di alcuni membri di una famiglia valdese, i Bert, residente a Riclaretto, una comunità limitrofa a Faetto.

I Bert giungono dalla Val Pragelato (odierna alta Val Chisone) attorno alla metà degli anni Novanta del Seicento, in seguito alle seconde nozze della vedova di un loro esponente con uno dei principali notabili della Val San Martino e protagonisti della Rentrée, il maggiore Guglielmo Malanot[35], del cui patrimonio – attraverso complicate vicende dipanatesi per oltre venticinque anni lungo i canali che collegavano le Valli Valdesi a Ginevra – i Bert perverranno infine a raccogliere l'eredità[36]. Negli atti notarili i nomi degli esponenti di questa famiglia sono invariabilmente preceduti dall'appellativo «signore». Uno di loro, Giovanni fu Tommaso è inoltre chirurgo e capitano. Il fratello Antonio, invece, si aggiudica l'appalto della gabella del sale dalle comunità di Faetto, Riclaretto e Bovile per quindici anni tra il 1751 e il 1769. Davide fu Giovanni, loro cugino, è un «negoziante». Sono quasi sempre lui o Giovanni i fideiussori di Antonio quando questi è gabellotto[37].

A partire dagli anni Cinquanta, ogniqualvolta si rende necessario il giudizio di un esperto per stimare il valore dei beni oggetto di una transazione, qualunque sia l'affiliazione confessionale delle parti, di norma è Antonio Bert, «come persona nottoriamente riputata per avente maggior perizia sovra il valore de beni e pratichissima del reddito secondo i siti e qualità de fondi esistenti in questa valle»[38], a essere interpellato. Dalla metà del decennio successivo, comincia a comparire nella medesima funzione anche il più giovane Davide. In questi casi, non sempre il loro si configura come un intervento semplicemente tecnico; a volte, sicuramente reca con sé un'opera di mediazione e può anche accadere che assuma alcune delle apparenze più vincolanti della decisione arbitrale[39]. La competenza e/o il capitale relazionale acquisiti dai Bert dischiudono inoltre al loro intervento il delicato campo intrafamiliare delle sistemazioni successorie. Insomma, la presenza dei Bert nella società locale appare connotata da una grande visibilità sociale e si accompagna a situazioni che comportano un riconoscimento unanime del loro prestigio, tanto da parte dei valdesi quanto da

---

[35] AST, Camerale, Senato di Pinerolo, Valdesi professanti la R.P.R., m. 101, *Volume d'Informazioni tolte sovra li Capi d'abusi introduttisi e commessi dalli Uomini della R.P.R.*, 15 gennaio 1725.

[36] AST, Camerale, Insinuazione, Tappa di San Secondo, vol. 221, cc. 71-72, *Cessione fratelli Macelli al signor capitano Gio. Berto del fu Tommaso*, 14 giugno 1762.

[37] Gli atti di aggiudicazione dell'appalto della gabella del sale per queste comunità sono riprodotti in AST, Camerale, Insinuazione, Tappa di San Secondo.

[38] AST, Camerale, Insinuazione, Tappa di San Secondo, vol. 266, cc. 381-383, *Compra per messer Tommaso Freyria fu Gioanni dalli fratelli Poetti*, 11 ottobre 1774.

[39] Per la distinzione tra mediazione (suggerire compromessi) e arbitrato (imporre soluzioni) cfr. F. G. BAILEY, *Per forza o per frode. L'antropologia e le regole della competizione politica*, Roma, Officina, 1975, pp. 74, 112-116.

parte dei cattolici. A una tale caratterizzazione, il fatto che un atto ufficiale come la redazione annuale, a cura del segretario della comunità e alla presenza del consiglio comunitativo, dei conti della taglia di Faetto (i bilanci consuntivi dell'esazione fiscale e della situazione finanziaria della comunità, destinati all'esame dell'intendente della provincia) dal 1746 al 1770 si compia nelle loro dimore, alla borgata dei Chiotti Superiori di Riclaretto, si direbbe apporti una sottolineatura quasi rituale[40].

L'appartenenza dei Bert all'élite valdese e l'inserimento negli stessi quadri istituzionali della loro chiesa risultano non meno indiscutibili e profondi. Essi sono spesso presenti in qualità di delegati laici ai sinodi, in occasione dei quali anticipano regolarmente la contribuzione spettante alla comunità valdese di Faetto per le spese sostenute per organizzarli. Sono inoltre sempre rappresentati fra gli anziani del concistoro della chiesa di Villasecca, la chiesa nella cui circoscrizione ricade il territorio della comunità di Faetto[41]. Della connessione Bert-Malanot abbiamo detto; quando, nel 1752, Davide Bert sposa Giovanna Elisabetta, figlia del pastore Davide Léger[42], la famiglia lega il proprio nome a quello, associato alle memorie eroiche delle persecuzioni, di un'altra dinastia eminente, le cui ultime tre generazioni – rappresentate dallo stesso Davide, dal padre Giacomo e dal nonno Davide – hanno retto quasi ininterrottamente dalla Rentrée la chiesa di Villasecca[43]. L'identità sociale dell'élite valdese si definisce dunque fondamentalmente attorno al nesso chiesa-comunità.

L'attività dei Bert sul mercato della terra di Faetto si risolve quasi esclusivamente in acquisti – 78, per un valore totale di 6388 lire –, contro 11 vendite, per 814 lire. Le transazioni riguardano beni dalle destinazioni produttive più varie, e la gamma dei valori è parimenti molto ampia. Nell'85% dei casi, gli acquisti servono a compensare prestiti concessi ai venditori. Sei delle vendite sono in realtà, formalmente o di fatto, retrovendite. Raramente nel caso delle vendite (soltanto tre volte) il prezzo è effettivamente riscosso in contanti al momento della scrittura notarile, più spesso, l'acquirente si impegna a versarlo in futuro.

In questa vasta ma apparentemente dispersa attività acquisitiva non si scorge immediatamente una chiara logica di investimento fondiario. Un percorso interpretativo più fruttuoso consiste nel cercare di comprendere con chi i Bert conducono le loro transazioni. A questo proposito, occorre subito rilevare che a

---

[40] Anche questo tipo di atti amministrativi, in cui compaiono tra l'altro i nomi di sindaci e consiglieri di comunità, ricavano si trova in AST, Camerale, Insinuazione, Tappa di San Secondo.

[41] Cfr. *Actes des synodes des églises vaudoises, 1692-1854*, a cura di T. G. PONS, in BSSV, 88, dicembre 1948.

[42] ACV, *Livre où sont registrés* cit., 5 maggio 1752.

[43] Cfr. *Actes des synodes*, cit., in particolare, pp. 308-309.

determinare il volume – numerico e monetario – dei loro acquisti, l'apporto dei cattolici appare assai più sostanzioso di quello fornito dai valdesi, concretandosi in 52 acquisti – pari al 66,7% del loro numero totale – per un ammontare di 4029 lire – 63,7% del valore complessivo. L'inverso accade per le vendite: 7 vendite a favore di valdesi (63,6% del numero totale) per 603 lire (74,1% del valore). Per quanto è possibile giudicare comunque, gran parte dell'universo sociale di Faetto sembra rappresentato. Certamente presenti sono:

a) La scarna élite dei notabili: due famiglie valdesi legate da rapporti di consanguineità o di affinità con i Bert. Esse compaiono con due sole transazioni, due vendite di entità diseguale: un orto del valore di 40 lire e una proprietà accorpata del valore di 312 lire, entrambi acquistati dai Bert nel 1775, pagando in gran parte con la cessione di crediti verso cattolici[44].

b) Esponenti di un segmento contadino – o comunque figure saldamente radicate in un milieu contadino – apparentemente agiato e dotato di un certo prestigio di fronte alla comunità: i loro nomi infatti, preceduti dall'appellativo «messere», si ritrovano spesso fra quelli dei sindaci, dei consiglieri della comunità, degli esattori della taglia. Le donne appartenenti ai loro lignaggi ricevono doti che in media oscillano tra le 200 e le 400 lire, a fronte di una media locale di circa 90 lire, per gli atti di dote stipulati fra il 1695 e il 1775.

Anche all'interno della categoria b, la frequenza dell'interazione con i Bert è tutto sommato contenuta. I valori delle singole transazioni sono in compenso mediamente piuttosto elevati. La partecipazione individuale al mercato sembra talvolta giostrare in maniera serrata fra urgenze di accesso alla liquidità affrontate mediante il ricorso a prestiti a breve termine, compensazioni che coinvolgono una complessa trama di rapporti creditizi, esigenze che spingono alla modificazione della struttura delle aziende familiari. Ne risulta perlopiù un bilancio grosso modo equilibrato o anche favorevole, in termini monetari, tra gli acquisti e le vendite compiuti.

In sintesi, gli acquisti compiuti dai Bert fra i rappresentanti delle categorie a e b costituiscono il 9% del numero e il 14,5% del valore di tutti i loro acquisti; le vendite, il 54,5% del numero e il 77% del valore di tutte le loro vendite. Se dunque è questo l'ambito in cui si concentra il volume delle poche vendite, il grosso delle proprietà acquistate perviene ai Bert da due altre fasce che si possono invece caratterizzare nel modo seguente:

---

[44] AST, Camerale, Insinuazione, Tappa di San Secondo, vol. 268, c. 187, *Compra per il signor Davide Berto dal signor Davide Legero*, 31 gennaio 1775; ivi, vol. 272, cc. 56-57, *Compra per il signor capitano Gio. Berto dal signor Eliseo Giaiero*, 21 agosto 1775.

c) Una ventina di venditori di confessione valdese, accomunati dal fatto che una specifica incoerenza esiste fra gli indizi che ne connotano la posizione socioeconomica. Sono in effetti tipicamente situazioni in cui il titolo di «messere», le cariche istituzionali ricoperte nel consiglio comunitativo, l'appartenenza al concistoro in qualità di anziani, il livello spesso non disprezzabile raggiunto dalle doti assegnate e ricevute si accompagnano a una partecipazione al mercato che si risolve in bilanci negativi, talvolta chiaramente modulati, almeno da un certo punto in poi, su uno stillicidio di vendite. L'attività di tutti costoro sul mercato concorre per il 29,5% del numero e il 33,1% del valore totali agli acquisti compiuti dai Bert. I pagamenti sono costituiti per il 62,5% del loro valore dalla remissione di debiti precedentemente contratti dai venditori, per il 19,3% sono immediati e per il 18,2% futuri. Per contro, tre retrovendite, per un'entità corrispondente al 12,5% del valore complessivo delle vendite si indirizzano verso questo settore. I pagamenti in questo caso sono sempre immediati.

d) Tre famiglie cattoliche apparentemente segnate da un disagio profondo e irreversibile nel loro regime di sussistenza. In quest'area i Bert non compiono alcuna vendita ed effettuano il 50,0% del numero, pari al 40,1% del valore, di tutti i loro acquisti: il 73,7% del valore di queste transazioni è destinato alla cancellazione di debiti dei venditori, il 24,9% è pagato in contanti al momento dell'acquisto, all'1,4% infine corrispondono pagamenti futuri.

Cerchiamo di mettere meglio a fuoco l'ibrida fisionomia di questo mondo relazionale che assorbe oltre i due terzi dell'attività dei Bert sul mercato della terra di Faetto attraverso due esempi.

Dalla categoria c prendiamo il caso di Tommaso Ferrier e dei suoi figli. «Messer» Tommaso (m. 1773) è consigliere della comunità di Faetto nel 1749 e nel 1750, sindaco nel 1751. La sua presenza sul mercato della terra, documentata dal 1733, è caratterizzata inizialmente da una serie quasi ininterrotta di acquisti – due dei quali dal valore piuttosto cospicuo: 144 e 120 lire, corrispondenti all'entità di due vecchi crediti paterni verso i venditori[45] – che prosegue sin verso la fine degli anni Quaranta. Da allora intervengono sempre più fitte le vendite, contemporaneamente al succedersi dei matrimoni, tra il 1746 e il 1761, di tutti i non pochi figli – quattro maschi e tre femmine – che hanno raggiunto l'età adulta. Nel 1767 infine i figli Giovanni, Pietro, Tommaso e Antonio, dichiarando di essere stati «a causa del mal regime sin qui avuto et de debiti in conseguenza mal a proposito contratti forzati d'abbandonar il medemo (*scil.* lo-

[45] Ivi, vol. 155, cc. 545v-546v, *Compra per Tomaso Ferrero da Francesco Tessor*, 15 febbraio 1734.

ro padre) e suoi beni per procurarsi con i loro travaglj et industria qualche avanzo pel loro sostentamento» ottengono di essere emancipati e di succedere al padre nella proprietà dei beni di famiglia[46]. A pochi mesi di distanza, nel febbraio 1768, lo stesso Tommaso Ferrier e il figlio Giovanni fanno il punto con Davide Bert sulla loro situazione debitoria nei suoi confronti. Ne risulta un documento che consente di intravedere la lunga e complessa interazione che può celarsi dietro un singolo contratto di vendita; ad esso sono state infatti allegate le copie di numerose scritture private intercorse fra Tommaso Ferrier e Giovanni Bert, il defunto padre di Davide, o lo stesso Davide. Si tratta di quietanze rilasciate dai Bert per somme ricevute a titolo d'interessi dovuti dal Ferrier, carte attestanti l'acquisto a credito da parte di quest'ultimo di alcuni capi di bestiame, la ripetuta concessione allo stesso di prestiti in denaro lungo un arco di tempo di estensione pluridecennale, alcuni contratti di soccida. Il debito dei Ferrier verso Davide Bert risulta ammontare a 363 lire, compensate con la cessione di una vigna, due campi e due prati, riscattabili entro 10 anni e di cui nel frattempo viene consentito l'usufrutto ai venditori mediante il pagamento dei carichi fiscali e di un interesse annuo del 4%[47]. Un lieve miglioramento nella situazione dei Ferrier sembra seguire all'avvento dei figli di Tommaso. Ne costituisce un piccolo segno il riacquisto di alcuni appezzamenti precedentemente alienati), ma il periodo di osservazione residuo (1768-1775) è troppo breve per poter giudicare se un assestamento venga realmente conseguito e venga sanato il dissesto ereditario. Le vendite comunque, sebbene a un ritmo rallentato, proseguono. Gli acquirenti sono esclusivamente valdesi: oltre agli stessi Bert, compaiono i figli di Pietro Refourn, con i quali è intercorso negli anni precedenti un intenso scambio matrimoniale che attraverso l'iterazione di meccanismi di tipo ristretto – lo scambio di sorelle – e di tipo generalizzato – ossia mediato dall'intervento di un terzo gruppo familiare[48] – si è configurato quale una chiara strategia di alleanza preferenziale tra le due fratrie Ferrier e Refourn.

Il caso dei Ferrier ci ha consentito di intravedere alcuni aspetti della condizione di famiglie la cui posizione socioeconomica è stata resa instabile dall'incepparsi – probabilmente in seguito agli effetti devastanti prodotti dalle persecuzioni della seconda metà del Seicento – dei processi di accumulazione necessari a fronteggiare rischi congiunturali e quindi funzionalmente connessi

---

[46] Ivi, vol. 236, cc. 48-50, *Emancipazione messer Tomaso Ferrero a favor de suoi figlioli Gio., Pietro, Tomaso et Antonio*, 3 novembre 1767.

[47] Ivi, vol. 237, cc. 51-54r, *Compra per il signor Davide Berto da messer Tomaso e Gio. padre e figliolo Ferreri*, 9 febbraio 1768.

[48] Su questi meccanismi di scambio e le loro logiche cfr. DELILLE, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli*, cit.

anche a quelle logiche sociali che sembrano tradursi soprattutto in strategie di conservazione patrimoniale e di status. Queste ultime si trovano così particolarmente esposte all'incidenza di alcune variabili: l'adeguatezza personale di chi deve assicurarvi i ruoli-chiave, le tensioni inerenti alla stessa articolazione gerarchizzante e selettiva che esse normalmente assumono rispetto ai destini particolari delle unità interessate, si tratti di individui singoli o di più ampi segmenti familiari. Ma il potenziale di prestigio, di risorse materiali e relazionali che famiglie come i Ferrier sono ancora in grado di mobilitare non sembra tuttavia tanto esile da consegnarle ad un sostegno puramente "assistenziale" da parte dell'élite. Né viene meno per loro la possibilità di imbastire con gruppi di pari status trame solidali di mutuo sostegno e pratiche di scambio matrimoniale che, anche grazie alla neutralizzazione del circuito delle doti, consentano di preservare l'endogamia – e l'identità – sociale.

Scegliamo ora un esempio dalla categoria d. Nelle liste compilate dai cappuccini della missione di Perrero[49], troviamo registrate alla data del 1679 le conversioni di Caterina Manchon vedova di Giovanni Gros e di tre figli adolescenti. La nostra schedatura degli atti di compravendita conserva 44 transazioni effettuate da sette discendenti di questo nucleo di convertiti: tra di esse un solo acquisto per un valore di 134 lire e ben 43 vendite (1820 lire). L'acquisto, del 1766, consiste nel riscatto di alcuni appezzamenti di campo, prato e vigna ceduti l'anno precedente a valdesi della vicina comunità di Prali in pagamento di alcuni debiti ascendenti in totale a 124 lire, grazie a un prestito ottenuto dalla Regia opera dei prestiti[50]. Quanto alle vendite, gli acquirenti maggiori dei Gros oltre ai Bert, presenti con 12 acquisti per un valore di 538 lire, sono i fratelli Abele e Antonio Peyrot di Prali e i figli di Abele, Antonio e Francesco: 17 acquisti per 705 lire, il 60,2% delle quali pagato con la cancellazione di debiti, il resto corrisposto in contanti al momento della vendita. Meno frequentemente, intervengono altri forestieri di Prali: 8 acquisti per 339 lire, il 54,7% delle quali pagate «precedentemente» e il resto al momento dell'acquisto. Infine, due acquirenti cattolici compiono un piccolo acquisto del valore di 16 lire.

La possibilità di dare vita a circuiti di reciprocità all'interno della parentela o del gruppo religioso sembra del tutto esclusa dall'orizzonte di questa vicenda familiare: per i Gros, come per altri cattolici, la permanenza nella comunità si

---

[49] Ivi, *Nota de Cattolizati* cit., c. 127r.

[50] AST, Camerale, Insinuazione, Tappa di San Secondo, vol. 232, cc. 73-74, *Retrovendita frattelli Bergeri a Gio. Sebastiano Grosso*, 19 agosto 1766; ivi, vol. 229, cc. 236-237r, *Dazion in paga Gio Sebastiano Grosso alli frattelli Bergeri di Pralli*, 10 luglio 1765.

regge inesorabilmente, da un lato, sul sostegno istituzionale esterno ai cattolici e cattolizzati, dall'altro – e soprattutto –, sui prestiti contratti con l'élite valdese.

Gli esempi su cui ci siamo soffermati confermano che a Faetto attorno alla risorsa costituita dal credito si delineano configurazioni in cui il confine determinato dall'appartenenza confessionale rappresenta una categoria di interazione rilevante e un autentico criterio di stratificazione sociale. Mentre i cattolici infatti, in quanto gruppo, presentano un'immagine piuttosto opaca, ai valdesi la religione sembra offrire forti appigli di identità e di coesione, in sinergismo con altre risorse e forme di identificazione, quali la parentela e i ruoli di élite. Non soltanto questa maggiore varietà di codici a disposizione consente di articolare pratiche di mutuo sostegno e di cooperazione all'interno del gruppo, ma permette altresì di far convergere verso gli strati più alti della società valdese una serie di relazioni verticali, di dipendenza, da parte di alcuni settori almeno della popolazione cattolica: come mostra la storia familiare dei Bert, il capitale economico valdese trova così, oltre alla possibilità della sua riproduzione, il modo di convertirsi in capitale simbolico, in prestigio e controllo sulla società locale.

MARCO BATTISTONI

Tabelle

Tab. 1. Popolazione di Faetto 1698-1805

anno	abitanti
1698	277
1734	329
1741	261
1753	366
1777	507
1805	608

Fonti

1698: AST, Camerale, Camera dei conti, art. 531, m. 1, m. E-F, *Consegna di bocche umane*, 1698
1734: AST, Camerale, II Archiviazione, capo 10, fascc. 9-10, *Consegna delle Bocche Umane e delle Bestie*, 1734
1741: AST, Camerale, I Archiviazione, Provincia di Pinerolo, m. 1, *Stato del Personale del 1741*, 1743
1753: AST, Camerale, II Archiviazione, capo 79, m. 12, *Statistica Generale*, fasc. 12, 1753
1777: Caffaro, *Notizie e documenti* cit., vol. I, pp. 660-661
1805: AST, Camerale, Governo francese, m. 1734, sez. II, cat. 20, art. 1/1-6

Tab. 2. Numero e valore (in lire di Piemonte) delle transazioni secondo la confessione religiosa dei contraenti.

Transazioni fra residenti a Faetto	numero	%	valore (lire)	%
transazioni fra cattolici	296	32,2	12018	27,6
transazioni fra valdesi	233	25,3	11712	26,9
vendite di cattolici a valdesi	177	19,2	8873	20,3
vendite di valdesi a cattolici	115	12,5	6662	15,3
altre*	99	10,8	4331	9,9
totale	920	100,0	43596	100,0
Transazioni fra residenti e forestieri	numero	%	valore (lire)	%
vendite di forestieri a residenti cattolici	78	12,9	4960	13,4
vendite di residenti cattolici a forestieri	210	34,8	9145	24,8
vendite di forestieri a residenti valdesi	138	22,9	7874	21,3
vendite di residenti valdesi a forestieri	141	23,4	13182	35,7
altre*	36	6,0	1780	4,8
totale	603	100,0	36941	100,0

* transazioni in cui la confessione religiosa di almeno uno dei contraenti residenti a Faetto non è nota.

Tab. 3. Numero di appezzamenti venduti secondo la loro destinazione colturale (transazioni fra residenti di Faetto distribuite secondo la confessione religiosa dei contraenti).

	transazioni tra cattolici		transazioni tra valdesi		Vendite di cattolici a valdesi		Vendite di valdesi a cattolici		Non identificate*		insieme delle transazioni	
	n.	%	n.	%	n.	%	n.	%	n.	%	n.	%
alpi	9	2,2	11	3,0	16	6,7	5	3,1	5	4,0	46	3,5
boschi	37	9,0	40	11,0	19	7,9	11	6,7	11	8,8	118	9,1
campi	91	22,2	78	21,5	53	22,1	30	18,4	35	28,0	287	22,1
castagneti	7	1,7	7	1,9	2	0,8	3	1,8	0	0,0	19	1,4
edifici	77	18,8	59	16,3	38	15,8	38	23,3	16	12,8	228	17,5
incolti	40	9,8	37	10,2	21	8,7	12	7,4	13	10,4	123	9,5
*muande***	7	1,7	7	1,9	1	0,4	1	0,6	0	0,0	16	1,2
orti	8	1,9	7	1,9	4	1,7	4	2,5	0	0,0	23	1,8
prati	90	22,0	74	20,4	71	29,6	46	28,2	35	28,0	316	24,3
vigne	30	7,3	29	8,0	10	4,2	7	4,3	8	6,4	84	6,4
non spec.	14	3,4	14	3,9	5	2,1	6	3,7	2	1,6	41	3,2
totale	410	100,0	363	100,0	240	100,0	163	100,0	125	100,0	1301	100,0

* transazioni in cui la confessione religiosa di almeno uno dei contraenti non è nota.

** il termine dialettale piemontese *muanda* utilizzato nel notarile – corrispondente a *miando* del dialetto provenzale parlato nella Val San Martino – indica un complesso produttivo e insediativo agricolo-pastorale intermedio fra l'area dell'abitato permanente e l'alpe.

Tab. 4. Concentrazione del mercato. Insieme delle transazioni: numero di acquirenti e di venditori secondo il numero di acquisti o di vendite rispettivamente effettuati. Valore delle transazioni in lire di Piemonte.

transazioni per contraente	Contraenti		Transazioni			
	numero	%	numero	%	valore (lire)	%
acquirenti						
più di 20	10	2,6	226	15,4	16922	21,8
11-20	36	9,6	434	29,5	19794	25,5
6-10	42	11,2	305	20,8	15292	19,7
3-5	57	15,2	217	14,8	9548	12,3
2	56	14,9	112	7,6	7452	9,6
1	175	46,5	175	11,9	8616	11,1
totale	376	100,0	1469	100,0	77624	100,0
venditori						
più di 20	9	2,8	211	14,4	13274	17,1
11-20	43	13,2	535	36,4	28566	36,8
6-10	33	10,1	265	18,1	12963	16,7
3-5	73	22,4	240	16,3	12808	16,5
2	50	15,3	100	6,8	4347	5,6
1	118	36,2	118	8,0	5666	7,3
totale	326	100,0	1469	100,0	77624	100,0

Tab. 5. Numero di contraenti secondo il numero di transazioni (acquisti e vendite) effettuate (insieme delle transazioni).

		contraenti per numero di vendite							
		0	1	2	3-5	6-10	1-20	più di 20	totale
Contraenti per numero di acquisti	0	0	42	29	39	18	12	1	141
	1	123	17	5	11	6	11	2	175
	2	28	6	3	4	3	10	2	56
	3-5	19	21	2	3	2	7	3	57
	6-10	13	16	3	5	1	3	1	42
	11-20	8	11	6	9	2	0	0	36
	più di 20	0	5	2	2	1	0	0	10
	totale	191	118	50	73	33	43	9	

Tab. 6. Concentrazione del mercato e distanza sociale. Transazioni fra residenti di Faetto distribuite secondo la distanza sociale esistente fra i contraenti: numero di acquirenti e di venditori secondo il numero di acquisti o di vendite rispettivamente effettuati. Valore delle transazioni in lire di Piemonte.

	PARENTI						VICINI						ESTRANEI					
transazioni per contraente	Contraenti		Transazioni				Contraenti		Transazioni				Contraenti		Transazioni			
	n.		n.		Valore (lire)		n.		n.		Valore (lire)		n.		n.		Valore (lire)	
acquirenti																		
più di 20	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	1	1,1	23	6,1	1968	10,2
11-20	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0,0	0,0	6	6,3	83	21,9	3961	20,5
6-10	6	4,8	51	20,1	2817	19,5	4	4,3	28	17,3	674	16,1	16	16,8	132	34,8	6558	33,9
3-5	15	12,0	62	24,5	3442	23,8	6	6,4	21	13,0	519	12,4	18	18,9	74	19,5	3421	17,7
2	36	28,8	72	28,5	4426	30,6	30	32,3	60	37,0	1562	37,3	13	13,7	26	6,9	1423	7,4
1	68	54,4	68	26,9	3770	26,1	53	57,0	53	32,7	1432	34,2	41	43,2	41	10,8	1988	10,3
totale	125	100,0	253	100,0	14455	100,0	93	100,0	162	100,0	4187	100,0	95	100,0	379	100,0	19319	100,0
venditori																		
più di 20	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	1	1,0	21	5,5	1220	6,3
11-20	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	6	5,9	81	21,4	5220	27,0
6-10	6	5,1	48	19,0	2905	20,1	4	4,5	27	16,7	666	15,9	14	13,7	109	28,8	4570	23,7
3-5	19	16,1	79	31,2	4539	31,4	8	9,0	27	16,7	682	16,3	25	24,5	97	25,6	4948	25,6
2	33	28,0	66	26,1	3643	25,2	31	34,8	62	38,2	1637	39,1	15	14,7	30	7,9	1354	7,0
1	60	50,8	60	23,7	3368	23,3	46	51,7	46	28,4	1202	28,7	41	40,2	41	10,8	2007	10,4
totale	118	100,0	253	100,0	14455	100,0	89	100,0	162	100,0	4187	100,0	102	100,0	379	100,0	19319	100,0

Tab. 7. Concentrazione del mercato e residenza dei contraenti. Transazioni fra residenti di Faetto e forestieri: numero di acquirenti e di venditori secondo il numero di acquisti o di vendite rispettivamente effettuati. Valore delle transazioni in lire di Piemonte.

transazioni per contraente	Contraenti		Transazioni			
	numero	%	numero	%	valore (lire)	%
acquirenti						
più di 20	3	1,3	72	12,8	6034	17,3
11-20	3	1,3	44	7,8	2144	6,2
6-10	11	4,8	83	14,8	4882	14,0
3-5	41	17,9	151	26,9	8713	25,0
2	40	17,5	80	14,3	4992	14,4
1	131	57,2	131	23,4	8051	23,1
totale	229	100,0	561	100,0	34816	100,0
venditori						
più di 20	1	0,4	28	5,0	2059	5,9
11-20	2	0,9	34	6,1	1632	4,7
6-10	18	7,8	136	24,2	8976	25,8
3-5	36	15,7	137	24,4	8636	24,8
2	53	23,0	106	18,9	6044	17,4
1	120	52,2	120	21,4	7469	21,4
totale	230	100,0	561	100,0	34816	100,0

Tab. 8. Concentrazione del mercato e confessione religiosa. Transazioni fra residenti di Faetto distribuite secondo le confessione religiosa dei contraenti: numero di acquirenti e di venditori secondo il numero di acquisti o di vendite rispettivamente effettuati. Valore delle transazioni in lire di Piemonte.

	TRANSAZIONI FRA CATTOLICI						TRANSAZIONI FRA VALDESI					
Transazioni per contraente	Contraenti		Transazioni				Contraenti		Transazioni			
	n.	%	n.	%	valore (lire)	%	n.	%	n.	%	valore (lire)	%
acquirenti												
più di 20	0	0,0	0	0,0	0	0,0	2	2,9	43	19,1	2942	25,9
11-20	5	4,7	69	24,1	2931	25,2	4	5,7	53	23,6	2227	19,6
6-10	9	8,5	71	24,7	3082	26,5	5	7,2	37	16,4	1579	13,9
3-5	9	8,5	38	13,2	1302	11,2	4	5,7	15	6,7	659	5,8
2	26	24,5	52	18,1	2210	19,0	22	31,4	44	19,5	2510	22,1
1	57	53,8	57	19,9	2105	18,1	33	47,1	33	14,7	1443	12,7
totale	106	100,0	287	100,0	11630	100,0	70	100,0	225	100,0	11360	100,0
venditori												
più di 20	2	2,2	44	15,3	2547	21,9	0	0,0	0	0,0	0	0,0
11-20	4	4,4	55	19,2	2617	22,5	4	5,3	55	24,4	3135	27,6
6-10	7	7,7	48	16,7	1349	11,6	8	10,7	60	26,7	3238	28,5
3-5	15	16,5	52	18,1	1965	16,9	14	18,7	48	21,3	2261	19,9
2	25	27,5	50	17,4	1838	15,8	13	17,3	26	11,6	1045	9,2
1	38	41,7	38	13,3	1314	11,3	36	48,0	36	16,0	1681	14,8
totale	91	100,0	287	100,0	11630	100,0	75	100,0	225	100,0	11360	100,0

VENDITE DI CATTOLICI A VALDESI							VENDITE DI VALDESI A CATTOLICI					
transazioni per contraente	Contraenti		Transazioni				Contraenti		Transazioni			
	n.	%	n.	%	valore (lire)	%	n.	%	n.	%	valore (lire)	%
acquirenti												
più di 20	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
11-20	2	4,4	29	16,9	1623	18,8	0	0,0	0	0,0	0	0,0
6-10	11	24,5	80	46,5	4013	46,5	7	18,0	52	47,3	3246	51,2
3-5	10	22,2	36	20,9	1605	18,6	8	20,5	29	26,3	1490	23,5
2	5	11,1	10	5,8	691	8,0	5	12,8	10	9,1	615	9,7
1	17	37,8	17	9,9	699	8,1	19	48,7	19	17,3	989	15,6
totale	45	100,0	172	100,0	8631	100,0	39	100,0	110	100,0	6340	100,0
venditori												
più di 20	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
11-20	2	4,0	27	15,7	1467	17,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
6-10	7	14,0	51	29,7	2598	30,1	4	8,5	29	26,4	2182	34,4
3-5	19	38,0	65	37,8	3297	38,2	13	27,7	48	43,6	2656	41,9
2	7	14,0	14	8,1	596	6,9	3	6,4	6	5,5	380	6,0
1	15	30,0	15	8,7	673	7,8	27	57,4	27	24,5	1122	17,7
totale	50	100,0	172	100,0	8631	100,0	47	100,0	110	100,0	6340	100,0

Tab. 9. Transazioni, confessione religiosa e distanza sociale. Numero e valore (in lire di Piemonte) delle transazioni fra residenti di Faetto secondo la confessione religiosa dei contraenti e la distanza sociale esistente fra gli stessi.

	PARENTI		VICINI		ESTRANEI		Totale	
	n.	%	n.	%	n.	%	n.	%
transazioni fra cattolici	106	35,8	45	15,2	145	49,0	296	100,0
transazioni fra valdesi	98	42,1	35	15,0	100	42,9	233	100,0
vendite di cattolici a valdesi	22	12,4	45	25,4	110	62,2	177	100,0
vendite di valdesi a cattolici	27	23,5	43	37,4	45	39,1	115	100,0
non identificate*	16	16,2	28	28,3	55	55,5	99	100,0
totale	269	29,2	196	21,3	455	49,5	920	100,0
	valore (lire)	%	valore (lire)	%	valore (lire)	%	valore (lire)	%
transazioni fra cattolici	5164	43,0	915	7,6	5939	49,4	12018	100,0
transazioni fra valdesi	6174	52,7	867	7,4	4671	39,9	11712	100,0
vendite di cattolici a valdesi	1784	20,1	1123	12,7	5966	67,2	8873	100,0
vendite di valdesi a cattolici	1393	20,9	1440	21,6	3829	57,5	6662	100,0
non identificate*	1064	24,6	713	16,4	2554	59,0	4331	100,0
totale	15579	35,7	5058	11,6	22959	52,7	43596	100,0

* transazioni in cui la confessione religiosa di almeno uno dei contraenti non è nota

La zangola e il pianoforte: confini religiosi e confini sociali nelle Valli Valdesi

> A differenza delle consuete monografie di *Montagne*, pensate su territori circoscritti da confini fisici, questo numero si basa su una determinazione dello spazio alpino secondo una prospettiva culturale. Una prospettiva – direbbero gli antropologi – "antropocentrica", che va oltre l'oggettività dei confini orografici o idrografici, addentrandosi nell'interpretazione di uno specifico senso di appartenenza. Alpi Valdesi è un toponimo che non esiste. Esiste però una piccola patria alpina in provincia di Torino (tra le valli Pellice, Germanasca e Chisone) sulla quale si riflette una storia, una morale, un'etica condivisa da una comunità religiosa di minoranza[1].

Questo *incipit* dell'editoriale di Marco Albino Ferrari che apriva il n. 46 della rivista «Montagne», dedicato interamente alle "Alpi Valdesi", non ha potuto non colpirci essendo giunto nelle edicole proprio mentre stavamo cercando di raccogliere idee e materiali per un saggio di taglio antropologico sui confini sociali e culturali delle (e nelle) Valli Valdesi.

Va notato a questo proposito che le Valli sono state assai poco studiate dagli antropologi. La ricerca di gran lunga più importante – e l'unica di un certo spessore – rimane quella compiuta nelle primavere del 1981 e del 1982 in Val Germanasca da un'*équipe* di docenti e studenti delle università di Aix-en-Provence e di Siena, i cui risultati sono stati pubblicati solo nel 1994 in un volume curato da Christian Bromberger, Sergio Della Bernardina e Danièle Dossetto[2]. E conviene notare anche che la maggior parte degli autori dei contributi riuniti in quel volume erano assai cauti nell'avallare la nozione comune che nelle Valli si potesse ritrovare un'identità specificamente valdese. Come ha ricordato recentemente Pietro Clemente, che di quel gruppo di ricercatori aveva fatto autorevolmente parte, «la mia impressione era che la cultura e l'etica del lavoro, della famiglia, della fatica fossero fondamentalmente un'etica legata alla vita della gente di montagna, piuttosto che all'esperienza storica dell'essere mi-

---

[1] M.A. FERRARI, *Editoriale*, in «Montagne», n. 46 (*Alpi Valdesi*), settembre 2010, p. 3.

[2] *Gens du Val Germanasca. Contribution à l'ethnologie d'une vallée vaudoise*, Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, 1994.

noranza religiosa»[3]. A mettere in discussione la preminenza della religione come fattore identitario sembravano concorrere anche dati "oggettivi" e quantificabili. Esemplare in questo senso l'analisi dei registri parrocchiali e di altra documentazione anagrafica e demografica condotta da Maria Ginatempo con l'intento di verificare se, come pareva lecito attendersi, fosse rinvenibile una propensione tanto dei valdesi quanto dei cattolici a sposarsi tra loro, facendo dell'endogamia un confine sociale tra i due gruppi. Questa ipotesi non aveva però trovato le attese conferme e Ginatempo, pur non negando del tutto l'esistenza di una «omogamia religiosa», riteneva opportuno «mettere in evidenza come il confine religioso appaia [...] preceduto da due ben più importanti discrimini – comunale e valligiano – all'infuori dei quali rimane ben poco»[4]. In Val Germanasca, concludeva, «non è – o meglio non era – la religione l'elemento più importante a tracciare i confini»[5].

Uno dei motivi che possono forse spiegare in qualche misura la penuria di studi antropologici sulle Valli Valdesi è l'inconsueta relazione che tende fatalmente a instaurarsi tra antropologi e nativi in un'area contraddistinta, come rilevava lo stesso Clemente nel suo contributo al volume sulla Val Germanasca, dalla presenza di un elevato numero di intellettuali con i quali si avviano «dialoghi assai delicati per l'antropologo, che di norma tende a scartare la capacità di giudizio altrui, che chiede dati, e pretende di essere il solo a poter generalizzare»[6]. A proposito della ricerca dei primi anni '80, Clemente giustamente osserva che gli antropologi, da «esterni», potevano avere avuto alcuni vantaggi prospettici, ma i loro interlocutori, da «interni», si erano rivelati guida essenziale «su nodi difficilmente attingibili con l'analisi di piccola scala» e indispensabili nel «costruire le cornici di riferimento euristico che permettono la formazione di impressione e giudizi ampi (anche se non generali)»[7]. Questo nostro contributo all'antropologia delle Valli Valdesi ha la peculiarità di essere frutto dello sforzo comune di un «esterno», che da molti anni si occupa di antropologia alpina[8] e che più di recente si è trovato a riflettere in un contesto interdisci-

---

[3] P. CLEMENTE, *Prossimità nella distanza*, in *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, 2009, p. 297.

[4] M. GINATEMPO, *Spazio matrimoniale e aree di socialità in Prali e Massello*, in *Gens du Val Germanasca*, cit., p. 136.

[5] Ivi, p. 147.

[6] CLEMENTE, *Identità, tradizione, modernità*, in *Gens du Val Germanasca*, cit., p. 212.

[7] *Ibid.*

[8] P.P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Bologna, Il Mulino, 1990.

plinare sul contributo antropologico allo studio di frontiere e confini[9], e di una «interna» che ha dedicato la propria tesi all'esplorazione di alcuni dei molti confini che circoscrivono e intersecano le Valli Valdesi [10].

È da questo lavoro di tesi che proviene in massima parte il materiale presentato nei paragrafi che seguono. Ci auguriamo che queste pagine possano contribuire a colmare un vuoto su cui ha richiamato l'attenzione Clemente, il quale, pur ribadendo la sua sensazione che anche oggi continuino a «prevalere le risorse del territorio, le pratiche di cultura materiale proprie delle culture alpine, piuttosto che una "alterità" legata ai vissuti delle minoranze religiose»[11], ha tuttavia segnalato la necessità di gettare nuovamente uno sguardo antropologico sulla situazione attuale e sui trent'anni trascorsi dalle ricerche dei primi anni '80. Se in tutta l'area alpina questi tre decenni sono stati percorsi da un revivalismo «marcato anche dalla dimensione ecologica, delle filiere corte, degli ecomusei, del cibo»[12] e mirante alla costruzione e rivendicazione di identità locali, nelle Valli ha preso corpo «una nuova cultura patrimoniale dei luoghi del valdismo»[13]: non è dunque inconcepibile che processi di costruzione identitaria possano avere acquistato forza o mutato di segno. Il nucleo centrale della ricerca di cui presentiamo qui alcuni risultati è costituito da un numero piuttosto cospicuo di interviste[14], ma per meglio individuare e comprendere i confini socioculturali delle Valli Valdesi , ovvero la trama di quei confini interni alle menti e alle rappresentazioni degli attori locali che influenzano la percezione dei diversi gruppi[15], ci è sembrato indispensabile rileggere in chiave antropologica l'ampia letteratura storiografica locale così da non privare la ricerca di una prospettiva storica che permettesse di raffrontare i confini di ieri – anche di un passato lontano, ma spesso ben presente nella memoria e operante nella costruzione del futuro – con i confini di oggi. È in effetti da un tale raffronto che partirà la no-

---

[9] P. P. VIAZZO, *Frontiere e "confini": prospettive antropologiche*, in *Confini e frontiere nell'età moderna. Un confronto fra discipline*, a cura di A. Pastore, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 21-44.

[10] E. GOSSO, *I valdesi e le loro valli. Luoghi e "confini nascosti" di una comunità protestante del Piemonte*, Tesi di laurea specialistica in Antropologia culturale e etnologia, Università di Torino, 2009.

[11] CLEMENTE, *Prossimità nella distanza*, cit., p. 299.

[12] *Ibid.*

[13] Ivi, p. 305.

[14] In tutto una cinquantina. Sono stati intervistati prevalentemente abitanti valdesi delle Valli, ma anche abitanti non valdesi delle Valli e abitanti non valdesi di alcune aree limitrofe, in particolare la Val Po.

[15] G. SALZA, *Giochi con le frontiere. Processi di sviluppo e rappresentazioni di* confine *e* frontiera *tra sociologia e storia*, in «La beidana», 47, 2003, p. 20.

stra analisi. Ma è prima necessario offrire un quadro, sia pure molto sommario, dei contributi portati dall'antropologia allo studio dei confini socio-culturali, anche per chiarire le ragioni per cui alcuni orientamenti teorici e metodologici ci sono sembrati più adatti di altri alla nostra ricerca.

1. Antropologia e confini

Un primo punto su cui occorre richiamare l'attenzione è che gran parte della letteratura antropologica intorno a questi temi è segnata dalla coesistenza di tre termini inglesi – *boundary*, *border* e *frontier* – ai quali corrispondono nozioni ben distinte e addirittura, a parere di molti, diversi paradigmi di ricerca. Questa ricchezza terminologica – già registrata da Lucien Febvre nel suo famoso saggio del 1928 sulla nozione di frontiera, in cui osservava che «l'anglais a plusieurs mots», mentre lingue come il francese o il tedesco possiedono in pratica soltanto un termine d'uso comune, vale a dire rispettivamente *frontière* e *Grenze*[16] – rende molto spesso pressoché impossibile tradurre dall'inglese senza perdere non solo le sfumature ma il senso stesso delle argomentazioni. Sono problemi che ovviamente non affliggono soltanto l'antropologia. Ma va ricordato che per gli antropologi l'inglese riveste in misura crescente il ruolo di *lingua franca* in una comunità scientifica che non ha in pratica altra scelta se non adottare (o cercare di adattare) i termini imposti dalla lingua dominante. Questo spiega perché, nelle pagine che seguono, utilizzeremo talvolta termini inglesi senza tentare di tradurli con il rischio di tradirli o comunque impoverirli.

Un secondo e ancor più importante punto da sottolineare è che – sorprendentemente, almeno a prima vista – gli antropologi sembrano essersi interessati a frontiere e confini solo in tempi relativamente recenti. Le probabili ragioni di questo disinteresse sono molteplici: tra le più importanti, la tendenza a concepire i gruppi sociali e etnici come omogenei, fondamentalmente "discreti" e caratterizzati da tratti culturali oggettivamente rilevabili, e più in generale la tendenza dell'antropologia soprattutto anglo-sassone a concentrare l'attenzione assai più sulle popolazioni e sulle pratiche culturali *racchiuse* da frontiere e confini piuttosto che sulle frontiere stesse ed eventuali loro attraversamenti. Ci sembra che si possa aggiungere anche la propensione antropologica, fino a tutti gli anni '60 e anche oltre, a sottovalutare l'importanza – o quantomeno la rilevanza

[16] L. Febvre, *Frontière: le mot et la notion*, in *Pour une Histoire à part entière*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1962, p. 24. Il saggio era apparso originariamente nella «Revue de Synthèse Historique», 14, 1928. In italiano i termini di uso comune sono due: frontiera e confine.

antropologica – dei confini politici a favore dei confini culturali in un peraltro comprensibile e in molti contesti giustificato sforzo di "denazionalizzazione" della ricerca e di riconoscimento di unità culturali o gruppi etnici a cavallo di frontiere politiche viste come arbitrarie, artificiali, o appunto irrilevanti per i fini dell'antropologo o dell'etnologo: ad esempio, occitani al di qua e al di là delle Alpi, oppure catalani al di qua e al di là dei Pirenei. Questo sforzo si avverte soprattutto negli anni formativi dell'antropologia europeista e porta a sostituire alla carta geografica (politica) una "carta etnografica" fatta però di gruppi etnici definiti in base a quei criteri che saranno di lì a poco criticati da Barth.

Le cose cambiano considerevolmente nel corso degli anni '60 (che sono, non casualmente, gli anni della crisi dell'antropologia sociale classica). La pubblicazione nel 1969 di un volume su gruppi e confini etnici curato da Fredrik Barth, e aperto da un suo cruciale saggio introduttivo[17], inaugura un ventennio di studi all'interno dei quali è possibile individuare due principali filoni: da una parte ricerche che utilizzano soprattutto la nozione barthiana di *boundary* e si concentrano sullo studio dei confini sociali e simbolici, dall'altra indagini che fanno più ampiamente uso del termine *frontier* e si occupano soprattutto dello studio di confini geopolitici e statali.

Riguardo al concetto di *boundary*, prima di delineare gli aspetti salienti del saggio di Barth può essere utile notare che qualcosa era evidentemente nell'aria nel 1969 se proprio in quell'anno la rivista «Current Anthropology» ospita, per essere dibattuto secondo le modalità distintive di questa rivista, un articolo di Yehudi Cohen intitolato *Social boundary systems*. Al di là del valore intrinseco dell'articolo (alquanto macchinoso e, giustamente, molto criticato dai commentatori), sia dall'articolo che dai commenti emerge una novità assai significativa, vale a dire la "deterritorializzazione" del confine sociale. «Nell'uso comune», scrive Cohen, «*boundary* indica barriera o demarcazione fisica. I *social boundaries*, invece, devono essere intesi piuttosto in termini di strutture di relazioni sociali. Essi non sono di solito tangibili, e non sempre coincidono con relazioni territoriali»[18]. E ancora, rispondendo a un commento: «Ho definito i sistemi discussi nel mio articolo "*social boundary systems*" per distinguerli, ad esempio, dai *territorial boundary systems* (con i quali non necessariamente coincidono)»[19].

---

[17] F. BARTH, *Introduction*, in *Ethnic groups and boundaries*, a cura di F. BARTH, London, Allen & Unwin, 1969, pp. 9-38.

[18] Y.A. COHEN, *Social boundary systems*, in «Current Anthropology», 10, 1969, p. 106.

[19] Y. A. COHEN, *Reply*, in «Current Anthropology», 10, 1969, p. 122.

Ci è sembrato utile ritornare a questo saggio di Cohen, oggi in buona parte dimenticato, per alcune evidenti vicinanze con le assai più celebri tesi avanzate nello stesso anno da Fredrick Barth, le quali – come è ampiamente noto anche al di là della cerchia degli antropologi – prendono le mosse dalla critica dell'allora dominante concezione dei gruppi etnici come collettività nitidamente correlate a culture "discrete" e discontinue, oggettivamente identificabili individuando un insieme di tratti culturali distintivi (caratteristiche somatiche, lingua, religione, costumi particolari). Barth sosteneva invece che i saggi contenuti nel volume da lui curato mostravano come i membri di un gruppo etnico, nelle loro interazioni con altri gruppi, accentuassero l'importanza di taluni tratti culturali e ne ignorassero altri. A suo parere appariva dunque più corretto vedere i gruppi etnici come socialmente costruiti e formati da individui che manipolano strategicamente la loro identità a seconda delle diverse situazioni. Barth constatava anche che gli individui potevano, se questo andava a loro vantaggio, attraversare i confini tra gruppi etnici e rinegoziare la loro identità, senza che ciò compromettesse necessariamente la permanenza e stabilità dei confini stessi. Da questa e altre constatazioni discendevano la citatissima conclusione secondo cui «è il *confine* etnico che definisce il gruppo, e non il materiale culturale [*cultural stuff*] che esso racchiude»[20] e la conseguente proposta metodologica secondo cui era necessario spostare il punto focale dell'indagine antropologica «dalla costituzione interna e dalla storia di gruppi separati ai confini etnici e al mantenimento dei confini»[21]. Non meno importante è la precisazione che «i confini cui dobbiamo prestare attenzione sono naturalmente confini sociali, per quanto essi possano avere controparti territoriali»[22].

Non è qui possibile riassumere e commentare oltre il lungo e denso saggio di Barth, e ancor meno addentrarci in una discussione della vasta letteratura esegetica che il saggio ha generato. Basterà notare che la straordinaria fortuna che la nozione barthiana di "confine etnico" e le molte varianti post-barthiane hanno avuto negli ultimi decenni si deve da una parte all'aver messo in luce le dimensioni manipolative e le potenzialità strategiche delle rivendicazioni identitarie, e dall'altra a una deterritorializzazione dei confini etnici che ha reso possibile la confluenza e l'intreccio, in un campo d'indagine ormai sterminato, dello studio dell'identità etnica e dello studio delle migrazioni. In effetti, la svolta della fine degli anni '60 testimoniata dai lavori di Barth e di Cohen rappresenta almeno in parte una risposta alla crescente mobilità di popolazioni che

[20] BARTH, *Introduction*, cit., p. 10. Il corsivo è di Barth.
[21] Ivi, p. 15.
[22] Ivi, p. 10.

fino ad allora gli antropologi avevano studiato alla stregua di isolati culturali, mobilità che portava ora i migranti a negoziare le proprie identità lungo confini sociali spesso spazialmente lontani dalle frontiere statali che avevano varcato nei loro spostamenti.

Le frontiere tuttavia permanevano, e intorno alle frontiere continuavano ad addensarsi quelle "minoranze" (isole linguistiche, propaggini etniche, ecc.) che gli antropologi – a parziale correzione di quanto detto in precedenza sull'iniziale disinteresse antropologico per le frontiere – non avevano in realtà mai trascurato, proprio per quel loro tocco di "alterità", quando non addirittura di esotismo. In effetti, come mostrano Hastings Donnan e Thomas Wilson, autori della più organica rassegna degli studi antropologici su frontiere e confini[23], le ricerche su comunità poste nelle vicinanze di frontiere politiche (designate in inglese con il termine *frontier* o con il quasi sinonimo *border*) sono state numerose anche prima del 1970, ma in questi studi "di prima generazione" la presenza della frontiera si avverte poco o nulla. Un'eccezione è costituita dal libro di John Cole e Eric Wolf sulla «frontiera nascosta» che separa due paesi dell'alta Val di Non – Tret e St. Felix, uno di lingua romanza e l'altro di lingua tedesca – e più in generale il Trentino e il Sud Tirolo[24]. Molto conosciuto anche in Italia soprattutto tra gli studiosi del mondo alpino, questo volume si differenzia dai lavori a cui si è appena accennato sin dalle ragioni che spingono gli autori (o più esattamente Wolf, che avvia l'indagine nel 1960) a scegliere per la loro ricerca due comunità non solo separate da confini etnici e sociali, ma anche poste nelle vicinanze di una frontiera politica la cui presenza e i cui spostamenti avevano fortemente influito e continuavano ad influire sulla vita degli abitanti dei due villaggi e sulle loro relazioni sociali. La scelta è dettata dalla convinzione che certi fenomeni (ad esempio certi aspetti cruciali del nazionalismo) possano essere colti meglio – o, addirittura, soltanto – se studiati in una situazione di frontiera. Cole e Wolf, pubblicando il loro lavoro nel 1974, tengono ovviamente conto della lezione barthiana e non trascurano certo le dimensioni simboliche di cui Barth aveva così efficacemente dimostrato l'importanza. Molto più di Barth, tuttavia essi insistono sulla necessità di inserire la scena locale in un contesto storico, politico e economico molto più vasto, avendo il loro lavoro etnografico rivelato che «le azioni a livello locale – particolarmente per quanto riguarda i

[23] H. DONNAN, T. M. WILSON, *Borders. Frontiers of identity, nation and state*, Oxford, Berg, 1999.

[24] J. W. COLE, E. R. WOLF, *The hidden frontier. Ecology and ethnicity in an Alpine valley*, New York, Academic Press, 1974.

contatti attraverso il confine etnico – non rispondono solo a influenze locali, ma risentono anche di influenze e ideali provenienti da un'area molto più vasta»[25].

È questo in effetti il merito che viene loro riconosciuto oggi da numerosi antropologi[26] che nel libro di Cole e Wolf vedono il precursore dei cosiddetti *border studies*, la cui data di nascita si può legittimamente indicare nel 1989[27]. La recente crescita di interesse per i *borders* – intesi qui come frontiere reali (anche se ovviamente tutt'altro che prive di dimensioni simboliche) e prevalentemente nazionali o statali – deve infatti molto allo sconcerto generato dalla caduta di frontiere simboliche ma realissime come il muro di Berlino e la cortina di ferro e alla necessità, per l'antropologia, di confrontarsi con un mondo in cui si consolidano entità sovranazionali che si vogliono "senza frontiere" e al tempo stesso sorgono nuovi stati e si tracciano nuove frontiere, peraltro sempre più violate da movimenti migratori di dimensioni senza precedenti. Volendo sintetizzare al massimo, ci sembra si possa dire che i punti centrali su cui questi studi insistono sono due. Il primo è la constatazione che, come sottolineano Donnan e Thomas, «alcune cose possono avvenire soltanto sulle frontiere»: la formazione di identità collettive e individuali assai più segnate dal contatto diretto con la diversità sociale, culturale e politica, ad esempio, o il rilievo che assumono certi simboli e rituali del potere, oppure la presenza di attività economicamente e politicamente sovversive (dal contrabbando all'immigrazione clandestina) che trovano nell'esistenza di frontiere la loro stessa condizione di esistenza[28]. Il secondo è la convinzione, per citare ancora Donnan e Thomas, che solo studiando comunità di frontiera si possono meglio comprendere alcune caratteristiche degli stati, coglierne proprietà strutturali e individuarne forze e debolezze[29].

Come si è detto, la ragione che ci ha spinti a ripercorrere rapidamente le varie fasi attraverso cui è passato lo studio antropologico di frontiere e confini è stata l'esigenza di indicare le coordinate dell'ambito di ricerca e riflessione in cui questo nostro studio si colloca. Ci preme soprattutto chiarire che questo studio, pur riguardando un settore delle Alpi italiane che confina con la Francia,

---

[25] Ivi, p. 281.

[26] Ad es. B. THOMASSEN, *Border studies in Europe: symbolic and political boundaries, anthropological perspectives*, in «Europaea», 2 (1), 1996, p. 39; DONNAN, WILSON, *Borders*, cit., pp. 32-33; P. VERENI, *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*, Roma, Meltemi, 2004, p. 21.

[27] Per una più approfondita discussione dei *border studies*, così come più in generale dello studio antropologico di confini e frontiere, si rimanda a VIAZZO, *Frontiere e "confini"*, cit., pp. 25-38, qui ripreso in alcune parti.

[28] DONNAN, WILSON, *Borders*, cit., p. 4.

[29] Ivi, p. 13.

non intende inserirsi nel filone di *border studies* inaugurato dal volume di Cole e Wolf. E neppure, pur riguardando valli in cui si parla una lingua di minoranza, nella ormai ampia letteratura sulle rivendicazioni identitarie che in molte parti delle Alpi vengono avanzate enfatizzando come confine la differenza linguistica[30]. Ci sembra che Ferrari non sbagli nell'indicare nella differenza religiosa – piuttosto che in una differenza linguistica o genericamente culturale – il confine che delimita perimetralmente le Valli Valdesi . Ma all'interno di questo perimetro, in che misura altri confini, palesi o nascosti, separano fra di loro protestanti e cattolici? Quanto rigidi sono questi confini? E fino a che punto è lecito considerare valdesi e non valdesi come gruppi omogenei e indifferenziati al loro interno? Questi sono gli interrogativi che ci siamo posti, raccogliendo le indicazioni metodologiche di Barth e percorrendo l'altra pista aperta da Cole e Wolf, vale a dire la ricerca di «confini nascosti» che non sono segnati sulle carte geografiche ma vanno piuttosto trovati nell'interazione sociale e nelle menti degli abitanti.

2. Confini di ieri

Nella sua introduzione a un volume che raccoglie alcuni dei più significativi contributi antropologici allo studio dell'etnicità, Vanessa Maher ha suggerito che «i meccanismi per mantenere i confini tra gruppi consistono in regole riguardanti il matrimonio, elementi di costume, di religione, divisioni politiche, stereotipi e prevenzioni»[31]. Seguendo questo suggerimento, abbiamo cercato di scoprire se questi meccanismi fossero all'opera in passato, o lo siano tuttora, all'interno delle Valli Valdesi , a cominciare dalla controversa questione dell'endogamia.

2.1 Barriere endogamiche e cultura comune

Se le regole riguardanti il matrimonio sono senza dubbio uno dei meccanismi che più palesemente mirano a mantenere i confini tra gruppi, lo studio statistico dell'endogamia è uno dei mezzi più efficaci per valutare in che misura tali

[30] Si veda ad esempio, sulle rivendicazioni identitarie avanzate dalle minoranze "francoprovenzali", il recente e istruttivo studio di V. PORCELLANA, *In nome della lingua. Antropologia di una minoranza*, Roma, Aracne Editrice, 2007.

[31] V. MAHER, *Razza e gruppo etnico: il mito sociale e la relatività dei confini*, in *Questioni di etnicità*, a cura di Ead., Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, p. 27.

regole vengono rispettate e dunque stimare la reale rigidezza del confine. Come abbiamo visto, principalmente sulla base di documentazione relativa a Prali e Massello tra metà Ottocento e metà Novecento, Maria Ginatempo ha sostenuto che nelle Valli Valdesi tendenze endogamiche erano sì riscontrabili, ma solo blandamente riconducibili alla differenza religiosa. Analisi analoghe dovrebbero tuttavia essere estese ad altre località e a periodi più lunghi, per individuare eventuali variazioni nello spazio e nel tempo: vi sono ragioni per credere, ad esempio, che nelle Valli Valdesi la permeabilità confessionale fosse maggiore nel Cinquecento che non negli anni fra Sette e Ottocento[32]. Ci sembra inoltre che, anche se confermata, la scoperta che il fattore religioso concorre meno di altri fattori (soprattutto geografici) a spiegare statisticamente un certo livello di endogamia non basterebbe comunque a dimostrare la scarsa importanza della differenza religiosa e delle regole di matrimonio che la proclamano.

Non si può dimenticare che nelle Valli i matrimoni interconfessionali vengono esplicitamente vietati da parte delle autorità già a partire dalle leggi del "ghetto", nel Settecento, che dichiarano «non esser lecito ai valdesi maritarsi con donne cattoliche né alle donne eretiche con uomini cattolici», salvo poi aggiungere una postilla che permette la celebrazione del matrimonio a patto che «vi preceda autentica promessa dell'eretico di cattolicizzarsi e che ne segua fra breve termine l'effetto»[33]. Esisteva quindi, da parte cattolica, un solo modo per superare la barriera: la conversione. Per una persona cattolica, non sposarsi nella chiesa e con rito cattolico e farlo con una persona valdese non convertita significava andare incontro alla scomunica da parte delle autorità ecclesiastiche; e soprattutto nei piccoli paesi la scomunica voleva dire l'esclusione generale dalla società, il superamento della barriera in senso negativo. Inoltre, il problema forse più significativo riguardava l'educazione religiosa da impartire ai figli. D'altra parte, una persona valdese che si fosse convertita non andava incontro alla scomunica, ma rischiava comunque di essere esclusa dalla propria comunità. Un tempo, il matrimonio con un cattolico era considerato un vero scandalo anche se per il resto tra le due comunità correvano buoni rapporti[34], come ci conferma questa testimonianza fornita da una donna valdese in un'intervista:

---

[32] Comunicazione personale di Daniele Tron, maggio 2009.

[33] *Compendio degli editti* concernenti i valdesi (1740), in A. ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi*, vol. II: *Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 236 e sgg.

[34] F. VITI, *Per una tipologia delle forme matrimoniali. Politica della parentela nei comuni di Prali e Massello*, in *Gens du Val Germanasca*, cit., p. 182.

Una volta, era... si diceva che portava sfortuna. Ma adesso non più, solo una volta... beh, forse ancora quando mi sono sposata io! Allora c'era una ragazza della Lombarda, che aveva sposato un cattolico di San Secondo... non era ben visto [il matrimonio]. Hanno avuto una figlia e il suocero diceva: «Ecco, adesso cosa diventa?». L'avevano poi fatta valdese.

Sembra che il rigido confine matrimoniale, o quanto meno questa diffidenza, si allenti solamente a partire dal secondo dopoguerra, quando inizia un graduale diluirsi dell'identità confessionale che porta a sottolineare l'importanza prioritaria di identificazioni diverse rispetto all'appartenenza religiosa[35] e a siglare, negli anni '70 del Novecento, un accordo sui matrimoni interconfessionali tra la Chiesa cattolica e la Chiesa valdese. «I matrimoni misti descrivono la terra di confine dell'ecumenismo», ha scritto Bruna Peyrot riferendosi alle unioni fra valdesi e cattolici[36] e sottolineando come il problema, per chi abbia contratto un matrimonio interconfessionale, non si ponga né sul piano teologico né su quello pratico della quotidianità ma piuttosto «nella mentalità», dove «viene vissuto come un'anomalia che affievolisce la diversità»[37].

È d'altra parte innegabile che se analizziamo le modalità del rito matrimoniale, vediamo che nel passato, se si eccettuano le componenti strettamente religiose, esse erano piuttosto simili. Era infatti consuetudine sia dei valligiani valdesi che di quelli cattolici segnalare la fine del corteggiamento con l'offerta di un dono alla futura moglie. Poteva trattarsi di un oggetto in legno intagliato con un significato strettamente simbolico – «piccoli, modesti, oggetti artisticamente lavorati con il solo coltello»[38] – oppure di un oggetto che assumeva una connotazione materiale più preziosa: «lo scialle di seta nella valdese val Pellice, l'anello d'oro ed ancora lo scialle di seta nella cattolica val Pragelato»[39]. Sia tra la popolazione valdese che tra quella cattolica, la cerimonia nuziale si apriva con il ritrovo dello sposo e di tutti gli invitati davanti alla casa della sposa. In entrambi i casi, lo sposo veniva sottoposto ad una serie di domande rituali sui motivi della visita e sulla bontà delle proprie intenzioni. Anche la fase successiva della cerimonia era caratterizzata da una pratica comune: il superamento di

---

[35] Comunicazione personale del past. Giorgio Tourn, luglio 2009.

[36] B. PEYROT, *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*, Sala Bolognese, Arnaldo Forni Editore, 1990, p. 283.

[37] Ivi, p. 284.

[38] T. PONS, *Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1978, p. 60.

[39] E. LANTELME, *Il patrimonio tradizionale: cattolici, valdesi o valligiani?*, in *Civiltà alpina e presenza protestante nelle Valli Pinerolesi*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1991, pp. 148-149.

una barriera, generalmente un nastro, per oltrepassare la quale lo sposo doveva pagare una sorta di pedaggio, consistente in genere in qualche moneta.

Al di là, o al di sopra, del confine religioso sembrano dunque essere esistite nelle Valli pratiche culturali condivise. Una osservazione analoga viene fatta da Rosemary Harris in un suo libro sulle relazioni tra protestanti e cattolici in Ulster che presenta i risultati di una ricerca sul campo condotta fra gli anni ’50 e ’60 nella comunità di Ballybeg (uno pseudonimo), nella fascia rurale occidentale dell’Irlanda del Nord ai confini con l’Eire[40]. In questo volume l’autrice analizza i rapporti tra i gruppi domestici cattolici e protestanti della zona, e individua da un lato rapporti di vicinato frequenti e amichevoli, e dall`altro una certa chiusura che si esprime soprattutto nel campo della parentela. Come nelle Valli Valdesi, anche a Ballybeg vi sono indizi di una «similarità di comportamenti e di valori fra cattolici e protestanti»[41], anche se non li si ritrova nell’ambito delle pratiche nuziali bensì in un particolare procedimento di nominazione. Una caratteristica generale dell’area studiata da Rosemary Harris, infatti, consisteva nella pratica di rivolgersi a tutti gli uomini e le donne non sposati, anche al di fuori della propria parentela e qualunque fosse la loro età, con i loro nomi di battesimo: queste forme di indirizzo, scrive l’antropologa britannica, «were interesting and in themselves suggested that we are here dealing with an area that despite all its social divisions had *a kind of common culture*»[42]. Nonostante queste comunanze, i matrimoni interconfessionali erano tuttavia relativamente inusuali e, quando accadeva che venissero celebrati, «intermarriage bridged no gaps»[43]: la separazione in due gruppi distinti veniva mantenuta dal rifiuto, pressoché universale, di riconoscere come parenti coloro che erano al di là della barriera religiosa.

Si tentava probabilmente di raggiungere il medesimo obiettivo nelle Valli Valdesi con la tendenza alla limitazione dei matrimoni interconfessionali. Nella sua analisi della “politica della parentela” a Prali e Massello, Fabio Viti giunge alla conclusione che l’unico tipo di matrimonio veramente disapprovato e ostacolato, da entrambe le parti, era quello fra cattolici e valdesi: «neanche il matrimonio tra consanguinei (cugini primi) era oggetto di proibizioni e per la religione valdese non occorre nemmeno una dispensa»[44]. Così come Rosemary Harris

[40] R. HARRIS, *Prejudice and tolerance in Ulster. A study of neighbours and "strangers" in a border community*, Manchester, Manchester University Press, 1972. Ci valiamo qui della ristampa del 1986.

[41] Ivi, p. 121.

[42] Ivi, p. 123 (corsivo nostro).

[43] Ivi, p. 143.

[44] VITI, *Per una tipologia delle forme matrimoniali*, cit., p. 182.

sottolinea l'importanza dell'endogamia dei gruppi protestanti e cattolici da lei studiati per mantenere una parentela ristretta nell'ambito dei correligionari, anche Viti sostiene che nell'Ottocento, nei comuni valdesi dell'alta Val Germanasca, rispetto al matrimonio interconfessionale erano preferibili altri due tipi di unione: il matrimonio fra consanguinei (cugini paralleli e cugini incrociati) e, più di frequente, il matrimonio tra affini (alleanze multiple che accoppiano, in unioni contemporanee o a distanza di anni, un gruppo di consanguinei ad un altro gruppo analogo). Questo secondo tipo di matrimonio aveva, rispetto a quello fra consanguinei, il vantaggio di evitare il tabù dell'incesto, salvaguardando al contempo l'endogamia.

2.2 Luoghi dei vivi e luoghi dei morti

Un altro confine che divideva le comunità cattoliche e quelle valdesi in passato e che oggi è solamente (o ancora?) percepito a livello di «mentalità», per usare il termine di Bruna Peyrot, era rappresentato da separazioni spaziali entro i confini stessi delle Valli. Queste separazioni risalgono in buona parte ai tempi del "ghetto", quando la popolazione cattolica che viveva nel territorio delle Valli si trovava in minoranza rispetto a quella valdese ed era propensa a costituire piccoli insediamenti spesso a totalità cattolica. Queste aree erano sostenute dalla politica sabauda attraverso lo stanziamento di ingenti fondi intesi a favorire la colonizzazione cattolica. Emblematico in proposito è il caso di Luserna e San Giovanni in bassa Val Pellice. Il comune di Luserna, sede degli allora feudatari locali, era stato destinato alla popolazione cattolica, mentre i valdesi vennero relegati a San Giovanni, il borgo medievale, senza tuttavia potervi edificare per molto tempo un tempio, dato che questo territorio era stato totalmente escluso dai limiti dell'accordo di Cavour[45]. Luserna e San Giovanni formano oggi un unico comune, ma la divisione, ormai cancellata dal punto di vista amministrativo, ha faticato a scomparire del tutto: «Luserna era la parte cattolica, San Giovanni, la parte medievale, era valdese. Poi le due zone sono state unificate, ma fino a tempi recenti è rimasta una barriera mentale»[46]. Si tratta di una barriera mentale che si è sostituita a barriere che un tempo potevano essere decisamente materiali. A San Giovanni, il tempio che esiste oggi ai Bellonatti venne edificato nel periodo di annessione all'Impero napoleonico. Nel 1814, con il ritorno delle Valli nelle mani di Vittorio Emanuele I, tutte le concessioni ottenute dall'Impero francese furono annullate e il tempio di San Giovanni ven-

---

[45] R. Bounous, M. Lecchi, *I templi delle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1988, p. 87.
[46] B. Peyrot, *La storia dei valdesi*, conferenza tenuta a Envie (CN), 11 maggio 2009.

ne dichiarato abusivo e quindi chiuso. Grazie alle pressioni della popolazione valdese e all'intervento dell'ammiraglio inglese Bentinck, in visita alla zona, nel 1816 fu però concessa da parte delle autorità sabaude la riapertura del luogo di culto[47]. Ma le autorità ecclesiastiche di San Giovanni criticarono il fatto che il tempio sorgesse troppo vicino alla chiesa cattolica, e ottennero prima l'installazione di una triplice fila di alberi che ne nascondesse la vista, e in seguito di uno steccato in legno.

Le separazioni spaziali spesso non riguardano solamente i vivi. Esistono sia confini dei vivi che confini dei morti. Come ha testimoniato l'antropologo Alberto Salza[48], questo è evidente per il caso dell'Irlanda del Nord: «Ricordo il muro che nel cimitero di Belfast separa i morti cattolici da quelli protestanti: un signore mi disse "È per evitare che le anime dei cattolici si mescolino con quelle dei protestanti e viceversa"». Anche nelle Valli Valdesi esisteva un tempo un confine che separava i morti cattolici da quelli protestanti. Era stato istituito dalle autorità sabaude attraverso l'editto emanato il 2 luglio 1618: «Resta proibito ai religionari di seppellire i loro defunti nei cimiteri dei cattolici; resta concesso d'aver loro cimiteri in altro sito fuori delle terre, e discosti dalle strade pubbliche ed a spese loro, senza poterli cingere di muri, siepi o altra cosa»[49]. Oggi questa separazione è stata superata, ma nelle Valli resta la presenza di vecchi cimiteri, cattolici e valdesi, spesso in disuso, che continua ad attestare questo antico confine.

2.3 Stereotipi

Fra i meccanismi per mantenere i confini tra gruppi, come abbiamo visto, Vanessa Maher cita anche gli stereotipi. Non si fatica a trovare conferme nelle Valli Valdesi . Da parte cattolica, ad esempio, i luoghi valdesi venivano talvolta associati a presenze demoniache, com'è avvenuto per il luogo storico del *Bars 'd la Taiola*: la tradizione locale indica in zona tracce di «orme del diavolo», che si diceva fosse arrivato sulla terra per raccogliere i valdesi e trasportarli all'inferno. Si tratta di una tipica demonizzazione popolare di luoghi che erano stati teatro di vicende che violavano le regole comuni, vincolate nella maggio-

---

[47] BOUNOUS, M. LECCHI, *I templi*, cit., p. 91.

[48] In occasione della presentazione del suo libro *Niente. Come si vive quando manca tutto. Antropologia della povertà estrema*, Pinerolo, 28 maggio 2009.

[49] Cit. in G. TOURN, *I valdesi, la singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Torino, Claudiana, 1983, p. 182.

ranza dei casi ai dogmatismi del cattolicesimo[50]. La stessa marginalità di molte località dell'arco alpino (com'è caso del *Bars*, collocato in una zona impervia a 1.200 metri sopra Torre Pellice) le rendeva facilmente luoghi misteriosi, ricettacolo di eresie e pratiche rituali di tipo magico[51]. Inoltre il comportamento dei valdesi poteva dare adito a queste credenze, dato che essi, marginalizzati sul piano sociale e soggetti a persecuzioni, dovevano spesso tenere i propri incontri di nascosto.

Tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV le accuse di stregoneria e quelle di eresia furono sempre più frequentemente accomunate, e l'esistenza di un "confine magico-stregonesco" fra cattolici e valdesi non tarda a farsi chiara se si considera la figura della *masca*, termine che nel dialetto piemontese viene generalmente usato per indicare la strega. Anna Maria Nada Patrone ritiene che nell'area pedemontana piemontese già nel Trecento l'epiteto di *hereticus* sia stato sostituito da *affacturatrix* e da *affaturarius* (fattucchiera/e, usato al femminile anche come sinonimo di prostituta), e nel secolo XV da *incantator* o *incantatrix*, e poi da *mayardus* e *masca*[52]. La parola *masca* era considerata ingiuriosa, e chi la pronunciava per insultare qualcuno doveva risponderne davanti alla legge. È per noi significativo notare che, tra i sinonimi usati come ingiurie al posto di masca, Nada Patrone ha individuato *heretica*, *gazara* (*gazari* era il termine che indicava i Catari) e *vaideisa*, che chiaramente richiama "valdese".

In molte occasioni, poi, l'"altro da sé" è raffigurato come diverso fisicamente. I valdesi accusati di stregoneria venivano spesso dipinti come esseri fantastici, orribili a vedersi, con tre occhi, e con folti peli che ricoprivano loro il viso. Si veda in proposito la testimonianza di un informatore della Val Po, che ci riporta agli anni '60 del Novecento:

> Quando eravamo piccoli, alla Gaida, una borgata di Oncino, ci raccontavano che c'erano i barbèt, che c'era la chiesa dei barbèt, per spaventarci. Ci dicevano che stendevano i panni ad asciugare fuori sulle pietre, e noi li vedevamo e allora uscivamo dalla strada che passava vicino alla borgata per passare dai prati, perché avevamo paura, perché ci dicevano che rapivano i bambini, e noi immaginavamo degli esseri strani, con la barba. Invece nella borgata abitava solo più una vecchina, da sola. Era lei che stendeva i panni

---

[50] C. BOCCA, M. CENTINI, *Le vie della fede attraverso le Alpi*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1994, p. 103.

[51] M. FRATINI, *Storie di* frontiera *e pratiche di* confine *nelle valli valdesi*, in «La beidana», 47, 2003, p. 8.

[52] A.M. NADA PATRONE, *Il messaggio dell'ingiuria nel Piemonte del tardo Medioevo*, Cavallermaggiore, Gribaudo, 1993, p. 19.

ma noi non lo sapevamo. Però probabilmente nel passato lì c'era stato veramente un insediamento di valdesi, che poi sono stati cacciati con le guerre di religione.

Da questo racconto emerge probabilmente il retaggio di due diversi antichi nessi, che qui si fondono in un solo elemento: uno è chiaramente quello fra *barbèt*, cioè valdesi[53], e streghe o stregoni (che rapiscono i bambini); il secondo nesso è quello fra donne sole, spesso anziane (la vecchina del racconto) e la figura della strega. Probabilmente questo secondo accostamento era dovuto a cause simili a quelle che associavano valdesi e stregoneria (isolamento, marginalità sociale, credenze popolari locali), ma certo colpiscono le analogie con quanto hanno appurato Alan Macfarlane e Keith Thomas nei loro classici studi sulle accuse di stregoneria nell'Inghilterra di fine Cinquecento, dove i sospetti si dirigevano soprattutto verso una particolare categoria: donne anziane, appunto, spesso vedove e povere, descritte dai testimoni nei processi come di aspetto minaccioso e cattivo carattere[54].

Due studiosi di folklore del primo Novecento, Marie Bonnet e Jean Jalla[55], ci informano che anche in ambito valdese era diffusa la credenza nella stregoneria. Gli appellativi di *soursìe* (masch.) e *soursièro* (femm.) indicavano una persona che, ricorrendo a poteri particolari e ad arti magiche, poteva fare incantesimi, gettare il malocchio, trasformarsi temporaneamente in animale, in genere a scopo di vendetta. Jalla afferma che l'accusa di stregoneria da parte dei valdesi era rivolta spesso a un'intera famiglia, o a tutta la popolazione di una frazione[56]. L'autore sostiene che nel XVII secolo, alle Valli, tutti credessero nell'esistenza degli stregoni, e cita l'esempio del pastore e allora moderatore Jean Léger (1668), che sembra avere lamentato che le autorità non intervenissero per punire gli stregoni che si erano cattolicizzati[57]. Se i cattolici erano spinti ad associare i valdesi alla stregoneria, spaventati forse dal mistero in cui questi ultimi erano costretti ad avvolgere i propri culti, anche i valdesi avevano a loro volta colle-

[53] *Barbèt*, o *barbetto* italianizzato, era il soprannome dispregiativo assegnato ai valdesi a partire dalla metà del Cinquecento, derivato direttamente da *barba*. Si veda TOURN, *I valdesi*, cit., p. 261.

[54] A. MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970; K. THOMAS, *Religion and the decline of magic. Studies in popular belief in sixteenth and seventeenth-century England*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1971.

[55] J. JALLA, *Légendes des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, Coïsson, 1911; M. BONNET, *Traditions orales des Vallées Vaudoises du Piémont*, in «Revue des traditions populaires», 25 (1910), 26 (1911), 27 (1912), 28 (1913), 29 (1914).

[56] JALLA, *Légendes*, cit., p. 24.

[57] *Ibid.*

gato gli stregoni ai loro persecutori cattolici. Spesso accostata alla stregoneria era poi la figura cattolica per eccellenza, il prete, per quanto non si possa ignorare che in Piemonte il timore nei confronti del prete e delle sue conoscenze magiche (la «fisica») era molto diffuso anche nella cultura popolare cattolica[58].

Ci troviamo anche qui di fronte a un elemento di comunanza che attraversa il confine: Marie Bonnet si chiede come sia possibile che i valdesi, che tanto si fregiano di uno spirito acuto e aperto e rifiutano le superstizioni, possano credere nella stregoneria[59]. L'autrice dà una risposta in chiave biblica: le leggi contenute nell'*Esodo* (22:17) impongono la pena di morte contro le streghe, e nel *Deuteronomio* (18:10,11) si esorta a non praticare la magia né consultare spiriti o indovini; per questo, il contadino valdese conclude che, se Dio proibisce di esercitare la stregoneria, significa che le pratiche degli stregoni non sono solo frutto dell'immaginazione ma costituiscono un pericolo reale. Forse questa risposta è un po' troppo razionale e semplicistica al tempo stesso. L'identificazione dell'altro nella strega o stregone sembra piuttosto essere parte di una «cultura comune» che si maninfestava in usanze matrimoniali quasi indistinguibili e comprendeva anche un corpus di credenze e tradizioni riguardanti figure fiabesche e leggendarie come streghe e stregoni, *masche*, fate, folletti, animali mitici. Questi indizi di comunanza culturale non possono non riportarci alla questione posta da Clemente e accennata in apertura, vale a dire se nelle Valli prevalga un'identità valdese o un'identità montanara – questione che è emersa più volte nelle testimonianze offerte dai nostri intervistati sui "confini di oggi".

3. Confini di oggi

Analizzando le interviste, il punto che più colpisce è che esse rivelano confini che paiono differire dai confini del passato innanzitutto perché questi ultimi – pur se spesso "nascosti" nell'ambito della quotidianità – si manifestavano più apertamente nell'interazione sociale, mentre nel mondo contemporaneo delle Valli sembrano esprimersi piuttosto nella mentalità, nelle idee che vengono espresse.

---

[58] Ad es. M. CENTINI, *Nascere, vivere, morire. Magia, medicina, superstizione e credenze nella tradizione popolare piemontese*, Romano Canavese, Priuli & Verlucca, 2001, p. 27.

[59] BONNET, *Traditions*, 26 (1911), cit., pp. 55-57, citato in *Leggende e tradizioni popolari delle Valli Valdesi*, a cura di A. Genre, O. Bert, Torino, Claudiana, 1982, p. 78.

3.1 Fede, socialità, comunità

Un primo risultato – non scontato – è stata una considerevole convergenza delle risposte degli intervistati (valdesi e non valdesi), ad eccezione di una tematica, quella della fede, che è emersa solamente nelle testimonianze valdesi. Secondo i valdesi, uomini e donne e di ogni età:

> I valdesi si differenziano per la fedeltà alla propria fede, per l'umiltà, per la frequentazione del culto e delle attività della Chiesa
>
> Specificità valdesi sono laicità come valore, testimonianza di fede e attenzione ai movimenti culturali e sociali.
>
> Specificità valdesi sono attaccamento al dovere e fede in Dio solo e unico per tutti.
>
> Caratteristiche specifiche valdesi sono serietà, solidarietà, senso del dovere, responsabilità, fede.

Le testimonianze non valdesi – se si esclude, come detto, l'elemento della fede – non sono molto diverse, e sottolineano in particolare che «*i valdesi sono più attenti alle relazioni sociali*» e che «*fra i valdesi c'è maggiore solidarietà e coesione sociale, più attenzione per le regole sociali*». Le interviste attribuiscono inoltre ai valdesi una maggiore apertura mentale e obiettività, uno spirito critico verso le problematiche a cui l'uomo moderno è posto di fronte:

> La cultura valdese è sicuramente più aperta verso specifiche problematiche come divorzio, fecondazione artificiale, aborto, eutanasia. Non forse propriamente favorevole ma sicuramente non è arroccata su posizioni di chiusura totale.
>
> Come tradizione, noi valdesi ci differenziamo per essere più obiettivi, discutiamo su problemi sociali e culturali.
>
> Anche i più giovani sembrano pensarla allo stesso modo, come indica questa affermazione di un'informatrice ventenne:
>
> Credo che la vita dei valdesi si differenzi per il senso del dovere, la responsabilità, una certa riluttanza verso falsi moralismi, una maggiore apertura verso temi quali la bioetica, le tendenze sessuali. Naturalmente si parla in generale.

Probabilmente l'informatrice ci tiene a chiarire che «si parla in generale» in quanto alla Chiesa valdese è assegnato un ruolo sì unificante e di guida per ogni membro credente, ma non di autorità. Ognuno è così libero di seguire la propria coscienza, ovviamente in accordo con l'insegnamento biblico. Ciò emerge da varie testimonianze, per le quali è nuovamente interessante constatare una convergenza di opinioni di giovani e meno giovani:

> Sicuramente la libertà nel vivere la propria fede determina un'apertura di vedute maggiore rispetto ad altre confessioni di fede, per esempio rispetto a tematiche come il divorzio, l'omosessualità, eccetera, ma non è una regola, è a discrezione della mentalità e della cultura di ciascuno.

> Credo che l'identità valdese stia nell'essere, proclamarsi, un popolo-chiesa, nell'asserire il sacerdozio universale, il che porta ciascun valdese a rispondere per se stesso delle proprie scelte e posizioni.

> I valdesi hanno sempre dato un'importanza fondamentale alla cultura, etica della responsabilità, impegno in prima persona, aiuto al prossimo e sensibilità verso i più deboli, un'allergia per tutte le forme di intolleranza e razzismo, fede nella libertà e non fede nell'obbedienza ad altri, ma solo fede in Dio.

> I valdesi si differenziano per maggiore assunzione di responsabilità individuale, coerenza con i principi che professano, profondo senso etico.

> Premesso che non è assolutamente facile trovare specificità perché essere valdesi non significa appartenere a un'etnia ma vivere la propria fede nella contraddizione della nostra vita e della nostra epoca che tende a omologare più che a valorizzare le differenze, premesso tutto ciò quello che penso faccia parte ancora di una cultura valdese-protestante è la valorizzazione di un pensiero critico, laico, un senso etico di responsabilità individuale.

Si parla di individualismo, in senso positivo, per indicare la possibilità di scelta e di non omologazione all'interno del gruppo più ampio, ma contemporaneamente si sottolinea anche che, nella visuale valdese, è decisamente importante l'idea della comunità. Questo pensiero emerge chiaramente dal prosieguo di quest'ultima testimonianza e anche dalle parole di altri informatori e informatrici:

> Un pensiero che si esprime ancora attraverso il giornale «Riforma», attraverso momenti organizzati di dibattito pubblico, attraverso l'organizzazione della Chiesa come comunità: sinodo, assemblee, unioni, eccetera.

> Penso che i veri valdesi sappiano vivere la propria vita con coerenza mettendo in pratica gli insegnamenti tratti dall'Evangelo, cerchino di partecipare attivamente alla vita della comunità e, anche se in minima parte, tentino di amare il loro prossimo.

> In teoria ci sono i vecchi valori valdesi di serietà, rigore morale e dedizione alla vita della comunità. In parte bisogna distinguere tra quello che ancora si può vedere in certe comunità delle Valli, dove la comunità è un valore più consolidato.

I confini che queste testimonianze lasciano trasparire sono confini tra valdesi e non valdesi. Da alcune testimonianze emerge però un altro confine non meno interessante dal nostro punto di vista: quello tra valdesi "di dentro" e "di fuori".

3.2. Valdesi o valligiani?

Dalle interviste effettuate si ricava in effetti l'impressione che sia piuttosto diffusa l'opinione che i valdesi che vivono nelle Valli si distinguano per un senso maggiore di appartenenza alla comunità, e il fatto di sentirsi parte di un gruppo viene inoltre talvolta collegato alla storia. Lo afferma concisamente l'opinione di una giovane donna valdese, secondo la quale «nelle Valli la comunità valdese è più unita rispetto a fuori», e lo ribadiscono le testimonianze di altri giovani di età compresa tra i venti e i trent'anni:

> La vita dei valdesi si differenzia secondo me per la persecuzione subita nella storia, che riemerge spesso nei discorsi popolari, per il senso di identità di gruppo e di differenza rispetto agli altri, cattolici e non, talvolta per la rigidità di alcuni comportamenti, ma allo stesso tempo per la grande apertura mentale e tolleranza rispetto alle persone differenti, un grande orgoglio di appartenenza alla minoranza.

> Essere valdese non si traduce in uno stile di vita diverso da quello del resto della popolazione. Il valdese però a mio parere ha una forte coscienza di sé che deriva probabilmente dal suo bagaglio storico e culturale che lo pone in confronto continuo con la realtà. Il non darsi per scontati e la conti-

nua messa in discussione della propria persona, e in forma più estesa di tutta la comunità, hanno contribuito a creare un'identità che si manifesta in un senso di appartenenza ad una comunità e un attaccamento ai luoghi che ci ospitano da sempre.

Se dovessi evidenziare delle differenze culturali tra le Valli Valdesi e quelle non, forse punterei sull'aspetto della vita comunitaria, quindi dell'essere Chiesa come comunità di membri che si incontrano. Però considererei anche il fatto che rispetto alla vita contadina di montagna del passato, oggi la vita ha assunto altri ritmi, non più quelli naturali ed ecclesiastici, quindi anche l'idea di comunità e di Chiesa sta perdendo il suo significato originale.

Quest'ultima testimonianza ci è sembrata particolarmente rivelatrice, poiché lascia trasparire una sorta di "pluriappartenenza" dei valdesi valligiani che diviene tratto costitutivo – un «diacritico», per usare la terminologia di Barth[60] – di un confine non più interno alle Valli, ma che delimita le Valli stesse nei confronti dell'esterno: l'identità dei valdesi valligiani infatti, grazie alle caratteristiche dell'ambiente alpino in cui si è formata e continua a svilupparsi, assume connotazioni diverse rispetto a quella dei valdesi che vivono altrove. Al tempo stesso, la "valdesità" che caratterizza il valligiano valdese rappresenta un tratto distintivo rispetto al resto della popolazione alpina, come ha sottolineato Marco Fratini:

L'ambiente culturale nel quale è avvenuta la sua formazione [di un lettore valdese], quello valdese nel caso particolare, lo hanno reso differente da un suo coetaneo valtellinese o della Val Maira, ai quali invece può sentirsi – ci dice – accomunato da un'educazione all'«amore per la terra, i sentieri, l'acqua». Ma la coscienza di appartenere alla comunità valdese, e con essa la consapevolezza delle sue vicende storiche, lo ha inevitabilmente «strutturato»[61].

Ciò non sorprende se si considera che le Valli si pongono decisamente in contrasto con il "nonluogo" di Marc Augé, descritto come un paesaggio «perduto tra un passato senza traccia e un futuro senza forma»[62]. Le Valli, al contrario, possono essere definite come un paesaggio caratterizzato da un «passato

[60] BARTH, *Introduction*, cit., p. 31.
[61] M. FRATINI, *Il fallimento di Clio? Considerazioni sull'utilità della storia per la vita*, in «La beidana», 21, 1994, p. 8.
[62] M. AUGÉ, *Disneyland e altri nonluoghi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 75.

con traccia», dove la traccia sta proprio nella "valdesità" dei luoghi. La montagna quindi è un elemento che accomuna valdesi e non valdesi, ma al tempo stesso, per altri aspetti, è considerata come un ulteriore elemento di particolarità del mondo valdese. Questo sentimento è evidente sia nella letteratura che nelle interviste: le montagne delle Valli hanno rappresentato un rifugio per i valdesi durante il periodo delle persecuzioni, una fonte economica e anche una fonte culturale. Come ci ha detto un signore di mezza età, «*è un territorio montano che presenta numerose colline, valli scoscese, per difesa durante le guerre di persecuzione*». Le valli scoscese utilizzate come difesa richiamano il *topos* della montagna come luogo ideale di rifugio, e la montagna diventa un'alleata dei valdesi: «Nella storia valdese la terra è vista come un personaggio, è uno spazio di testimonianza, assume grandi valori non solo economici, sociali, ma anche teologici»[63]. Anche oggi quindi, attraverso il mezzo potente della storia, il legame valdesi-montagna parrebbe privilegiato rispetto al legame che esiste invece tra un non valdese che abita le Valli e i luoghi in cui vive, e si tratterebbe dunque di un altro elemento di confine.

Forse la percezione di una maggiore coesione comunitaria per i valdesi che vivono nelle Valli, e del legame fra comunità e storia, deriva dall'idea che al di fuori delle Valli i valdesi siano maggiormente esposti al contatto con altre realtà, e che quindi l'idea della comunità passi in secondo piano: «Soprattutto fuori dalle Valli», ha suggerito un valdese cinquantenne, «si possono identificare dei valori comuni ai fedeli cristiani, di qualunque confessione siano». Alcuni informatori fanno però notare che, secondo loro, il fattore "comunità" non sarebbe sempre così evidente ed emergerebbe solo in alcuni momenti della vita sociale:

> Le comunità non si distinguono nella vita sociale.
>
> Ci sono valori trasversali e, salvo certi momenti della vita comunitaria, l'essere valdesi passa un po' in secondo piano.

La comunità, inoltre, è contraddistinta per qualcuno non tanto dall'appartenenza semplice al gruppo valdese, quanto piuttosto da una duplice appartenenza, al mondo valdese in particolare e al mondo protestante-riformato in generale:

---

[63] B. PEYROT, *La storia dei valdesi*, cit.

> L'identità valdese è caratterizzata dall'appartenenza alla religione protestante diffusa in tutto il mondo, sono 800 milioni [...] dovrebbe indirizzare la vita dei credenti valdesi.

Questa testimonianza di un'informatrice sessantenne, seppur isolata, risulta interessante in quanto rispecchia una delle due posizioni del dibattito accesosi nel mondo valdese negli anni '60 del Novecento fra partigiani di una fede legata alla storia e cultura valdese da un lato, e sostenitori di una fede universale all'interno del più ampio gruppo protestante dall'altro. Un esempio di come il gruppo valdese dilati talvolta i propri confini per identificarsi con un gruppo più ampio è quello del ritrovo internazionale di protestanti che si tiene ogni anno al Colle della Croce, a 2300 metri circa di altitudine nel Queyras (Hautes-Alpes)[64]. Anche se il Colle della Croce si trova soltanto un centinaio di metri in territorio francese, questo incontro è per noi doppiamente pertinente poiché esso comporta, oltre a un superamento oltre a un superamento del confine valdese, anche la rottura e l'attraversamento di un confine decisamente meno nascosto: la frontiera nazionale fra Italia e Francia, interessante in sé perché si colloca, attualmente, a ridosso della catena montuosa alpina. La teoria dei confini naturali (mari, deserti, montagne, fiumi) nasce nell'Ottocento dall'idea che la natura stessa potesse fornire agli uomini i limiti entro cui muoversi e svilupparsi: il confine naturale risultava essere il più evidente, quello che pareva meno discutibile[65]. Questa idea viene messa chiaramente in discussione in uno degli intervennti all'incontro sul Colle del 1990: «Le nostre montagne, che non hanno mai rappresentato una frontiera, ma sempre un luogo di scambio e conoscenza, hanno visto nella storia alternarsi episodi di conflitto a momenti di crescita comune»[66]. La barriera fisica e la frontiera politica sono dunque superate da un incontro in cui si varca anche il confine del gruppo più ristretto. Le parole del pastore Jahier, che tenne un discorso a Villar Pellice in occasione del campo del 1933, sono significative in quest'ultimo senso: «Siamo qui convenuti [...] in nome e per la forza impetuosa della fraternità e della solidarietà umana. Siamo

---

[64] M. FRASCHIA, *La "Rencontre". Settant'anni di incontri protestanti al colle della Croce*, in «La beidana», 47, 2003, pp. 39-49; W. JOURDAN, *Precedenti alla Rencontre. Incontri al colle della Croce all'inizio del '900*, ivi, 49, 2004, pp. 44-47.

[65] P. ZANINI, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Bruno Mondadori, 1997, pp. 19-20.

[66] Intervento di Gigi Ferrario al Colle (20 luglio 1990), in Archivio Tavola Valdese, Carte Domenico Abate, fasc. 18 (*1933-1991 Incontri Colle della Croce*).

qui non in nome di una Chiesa particolare ed io non mi sento di appartenere ad una, anche se figlio di un pastore valdese»[67].

3.3 Mutamento e tradizione: lo sguardo al futuro con un occhio al passato

Sebbene le testimonianze insistano spesso sulle specificità valdesi, da parte valdese si coglie anche – soprattutto nelle parole degli informatori, uomini e donne, di mezza età o di età più avanzata – la sensazione che qualcosa sta però cambiando, che la vita valdese non è più come quella degli antenati:

> Oggi c'è un appiattimento generale, salvo qualche eccezione... basta vedere la percentuale di partecipazione alla vita della Chiesa!
>
> Trenta, quarant'anni fa, la vita dei valdesi si differenziava rispetto al resto della popolazione. Oggi temo che le differenze che ci caratterizzavano, cioè un atteggiamento più critico e riflessivo verso la realtà che ci circonda, si siano perse e che anche la cultura valdese si sia standardizzata e appiattita a livello della restante cultura.
>
> Al giorno d'oggi la vita dei valdesi non si differenzia più. Fino a trent'anni fa si poteva notare un maggiore rigore morale, una ricerca della cultura, una maggiore consapevolezza religiosa.
>
> La vita dei valdesi si differenzia se si ricordano i principi trasmessi dalla propria educazione alla fede, tenendo sempre presente ciò che si è studiato e che ci è stato tramandato dai nostri avi, anche se sta diventando ogni volta più difficile nel mondo odierno.
>
> Al giorno d'oggi mi sembra che sia molto meno sentita la "valdesità" rispetto al tempo dei nostri padri e dei nostri nonni. La caduta di valori ha interessato purtroppo anche la nostra Chiesa. Non vedo più grosse differenze nella nostra vita rispetto al resto della popolazione se non un attaccamento alle tradizioni ancora abbastanza ancorato.

È ricorrente la raffigurazione mitica del passato, dipinto sempre come migliore rispetto all'attualità, meno corrotto, dai valori integri e intriso di cultura popolare, a conferma che il paragonare la fede contemporanea a quella degli avi e il rammarico di non essere come loro è un «luogo formalizzato del codice

---

[67] Appunti dal discorso del pastore Jahier, Castagneto (Villar Pellice), 1933, in Carte Domenico Abate, fasc. 18, cit.

espressivo del mondo valdese»[68]. Alcune fra le informatrici hanno poi anche dato rilievo alla «semplicità» tipica valdese, un altro *topos* che ricorre nella rappresentazione delle Valli Valdesi nei tempi passati:

> Specificità valdesi sono un senso di responsabilità particolare verso il lavoro e uno stile di vita più sobrio ed essenziale.
>
> I valdesi sono differenziati per semplicità e fedeltà per la propria fede.

Un altro «indicatore diacritico» potenzialmente generatore di confini molto importante e segnalato sia dalle testimonianze valdesi che da quelle non valdesi è rappresentato – soprattutto nelle testimonianze di uomini e donne oltre i cinquant'anni – dalla scolarizzazione, dall'istruzione e dalla cultura, nel senso più classico del termine:

> Per poter leggere la Bibbia secondo l'insegnamento luterano, la popolazione valdese non è analfabeta come il resto degli abitanti delle Valli e dell'Italia. I contatti con l'Europa da cui provenivano altri protestanti hanno fornito l'occasione di dialogo con altre realtà e una conseguente maggior apertura mentale.
>
> La presenza di vari musei nelle Valli Valdesi , il Centro Culturale, la Società di Studi Valdesi, la Scuola Latina di Pomaretto, il liceo di Torre Pellice, la Claudiana, Radio Beckwith, «Riforma», «La beidana», «L'Amico dei fanciulli»... sono indice di un'intensa vita culturale a tanti livelli di persone.
>
> I valdesi si differenziano per maggiore preparazione teologica, cultura biblica, e non solo, coscienza critica e laicità.
>
> La vita dei valdesi si differenzia per una costante spinta verso la scolarizzazione, quindi verso la cultura e lo spirito critico.

È interessante che anche alcuni testimoni non valdesi abbiano dichiarato di conoscere il mondo valdese attraverso la sua attitudine particolare verso l'istruzione: «*Noi, dei valdesi, conosciamo solamente le scuole e gli ospedali*», ha confessato uno degli intervistati abitanti in Val Po; e un altro non valdese ha riconosciuto che «*dei valdesi è famosa la loro istruzione, c'è sempre stata l'idea dell'intellighenzia valdese*». Sebbene la convinzione pressoché assioma-

[68] PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, cit., p. 47.

tica che nelle Valli Valdesi i livelli di alfabetizzazione sarebbero stati in passato significativamente più alti tra i protestanti che tra i cattolici abbia ricevuto solo parziale conferma da indagini storiche che hanno invece rivelato una forte correlazione positiva tra alfabetizzazione, altitudine e emigrazione[69], a «livello mentale» non si può non constatare che l'ambiente valdese resta caratterizzato, tanto dall'interno quanto dall'esterno, dall'importanza accordata sin da tempi molto lontani all'istruzione. Anche «gli ospedali», citati dall'informatore della Val Po, rimandano a un campo in cui il mondo valdese ha da sempre operato. Il settore sociale è infatti stato spesso oggetto di una particolare attenzione in ambito valdese, con la costituzione di orfanotrofi, case per anziani, ospedali. Lo ricorda, ad esempio, questa informatrice valdese cinquantenne:

> Ci sono variegati aspetti della vita sociale: case di riposo per anziani delle Valli, casa per handicappati, Centro di Ascolto a Pinerolo, UCDG, Unioni femminili e giovanili, corali e coretti, scuole domenicali, catechismi, gruppo Cevaa, delle missioni, e la Foresteria valdese.

Un ultimo fattore emerso dalle testimonianze come elemento di differenza è il supposto attaccamento dei valdesi alle loro tradizioni. Alcuni testimoni non valdesi, uomini e donne di età differenti, lo affermano esplicitamente:

> Le specificità dei valdesi sono attenzione al sociale, solidarietà, senso di appartenenza e tradizione.

> I valdesi hanno una tradizione più forte.

In realtà, non è sempre del tutto chiaro se per gli informatori e informatrici non valdesi il concetto di "tradizione" equivalga a una maggiore coerenza nella pratica religiosa, oppure se si riferisca a qualcos'altro. Da parte valdese, sembra invece giustificato connettere il fattore della tradizione al fattore religioso:

> Sotto l'aspetto della tradizione i valdesi si differenziano per il 17 febbraio e il 15 agosto, e poi per il Sinodo valdo-metodista, le conferenze di distretto, la confermazione, i concistori, le feste religiose durante l'arco dell'anno [...] fanno parte della tradizione ma anche della vita religiosa dei valdesi.

---

[69] M.G. CAFFARO, *Alfabetismo e analfabetismo nella prima metà dell'Ottocento*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 167, 1990, pp. 3-25.

> I valdesi hanno la loro specifica festa, il 17 febbraio, e per una festa in particolare hanno fatto in modo che diventasse anche valdese: il 15 agosto.

> Penso che anche attività all'interno della comunità come i bazar, i pranzi comunitari, i festeggiamenti per il 17 febbraio, possano esprimere un sentimento di bisogno di appartenenza, identità, specificità, spero non di chiusura!

In quest'ultima testimonianza, l'informatrice si augura che questi elementi di tradizione e identità non determinino al contempo una chiusura del gruppo: una delle caratteristiche valdesi su cui ritornano più frequentemente le testimonianze è in effetti l'apertura a proposito di determinate problematiche. Ma la maggior parte degli intervistati sembra convinta che la fedeltà alla tradizione non comprometta questa apertura:

> I valdesi sono più aperti, nonostante siano molto legati alle loro tradizioni.

> I valdesi sanno mettersi in gioco e hanno coscienza del fatto che nulla è scontato, si differenziano per l'attaccamento alle tradizioni, ma con lo sguardo al futuro e al rinnovamento.

> La tradizione per i valdesi è sentita in modo dinamico, come spunto e stimolo, non come modello da ripetere acriticamente.

Al di là di questa fiducia, non può sfuggire che un valore quale l'«apertura» costituisca, nell'autopercezione e autovalutazione dei valdesi, una differenza che segna comunque un confine mentale. Questa particolare dialettica di apertura e potenziale chiusura pone altri interrogativi. Uno dei più interessanti rimane quello sollevato dall'informatrice dubbiosa, la quale teme che la celebrazione della festa del 17 febbraio possa tradursi nell'espressione di un sentimento di chiusura. Se in futuro la festa dovesse muovere in questa direzione, infatti, si tratterebbe di una deviazione assai significativa rispetto al passato, quando questa festa consentiva (e consente tutt'oggi) una inattesa e poco conosciuta "trasgressione" del confine religioso.

4. La festa del 17 febbraio come occasione di attraversamento dei confini

Come noto, le origini di questa festa risalgono alla concessione dei diritti civili e politici da parte di Carlo Alberto alla popolazione valdese ed ebraica del Regno attraverso la promulgazione delle Lettere Patenti in data 17 febbraio 1848. Si trattò solamente di una conquista in campo civile; la situazione religiosa rimase immutata, e il culto valdese continuò ad essere considerato semplicemente ammesso e tollerabile. Tuttavia il 17 febbraio, destinato a trasformarsi nella «festa per antonomasia» in ambito valdese, come ebbe a definirla Teofilo Pons[70], fu giudicato sin dall'inizio un giorno da inserire nel calendario delle celebrazioni festive. Negli Atti sinodali di quello stesso anno si legge infatti (articolo 30) che «l'Assemblée décide à l'unanimité que désormais, le 17 février sera pour tous les Vaudois un jour de fête dans lequel sera célébré le service divin, afin de rendre à Dieu des actions de grâce pour le grand bienfait qui [...] fut accordé aux Vaudois, et perpétuer le souvenir béni de Charles Albert, Roi Emancipateur»[71]. Dall'articolo emerge con chiarezza l'elemento della fede, che si esprime in un rito – «le service divin» – da svolgersi in questo nuovo giorno di festa. In realtà, la prima festa non si tenne il 17, perché la notizia della pubblicazione delle Lettere Patenti datate 17 febbraio apparve sulla «Gazzetta Piemontese» solamente il 24 di quello stesso mese[72]. Ma a partire dal 1849 la festa iniziò ad essere celebrata il giorno 17, e negli anni seguenti uscì dall'ambito ristretto delle Valli per diffondersi nel resto d'Italia: ne ritroviamo notizia a Livorno nel 1871, a Napoli nel 1876, a Torino nel 1879[73]. Tuttavia, in queste città assunse un rilievo decisamente minore rispetto alle Valli.

Da un punto di vista antropologico, va rilevato che la brevità del periodo di lavoro sul campo non consentì all'*équipe* di ricercatori impegnati in Val Germanasca nel 1981 e 1982 di studiare da vicino e approfonditamente le manifestazioni festive. Come osserva con rammarico Marie-Hélène Sibille, «l'observation des fêtes profanes et religieuses – qui n'a pu être faite dans le cadre de ces travaux – aurait permis de camper les repères et les signes de

[70] PONS, *Vita montanara e folklore*, cit., p. 76. Con tutta probabilità Pons aveva presente un articolo di G. MIEGGIE, *La fêto*, apparso il 13 febbraio 1929 nel settimanale «La Luce», cit. da D. TRON, *La festa e i falò. Il 17 febbraio come interazione complessa fra culture?*, in «La beidana», 31, 1998, p. 22.

[71] G. TOURN, B. PEYROT, *Breve storia della festa del 17 febbraio*, Torino, Claudiana, 1994, p. 6.

[72] TRON, *La festa e i falò*, cit., p. 11.

[73] TOURN, PEYROT, *Breve storia*, cit., pp. 15-16.

l'identité vaudoise qui s'inscrivent dans le cycle annuel des vallées»[74]. Tra le feste che segnano il ciclo annuale delle Valli Valdesi spiccano le celebrazioni caratteristiche di tutto il mondo protestante e cristiano in generale, ed è studiando queste celebrazioni che sarebbe probabilmente più semplice individuare i segni del confine. Durante la celebrazione natalizia, ad esempio, un segno evidente di confine fra popolazione valdese e cattolica è l'allestimento dell'albero di Natale. Pur diffusa oggi in entrambe le comunità, era in origine usanza tipica dell'Europa protestante e nordica. Il primo abete fu addobbato nel 1855 a Torino, per i bambini della scuola maschile evangelica, e da allora esso fa parte, soprattutto alle Valli, dei simboli che caratterizzano l'identità valdese, ponendosi in antitesi al presepe cattolico[75]. Abbiamo però scelto qui di analizzare la festa del 17 febbraio perché essa è da una parte «il punto centrale di massima visibilità in cui consapevolmente viene riaffermata la propria "appartenenza a" ed il confine oltre al quale il mondo deve essere definito altro»[76], ma sembra essere al tempo stesso anche un'occasione di *attraversamento* del confine tra valdesi e non valdesi, grazie alla struttura particolare che ha assunto sin dagli inizi.

La festa del 17 febbraio infatti, a dispetto del suo nome, si compone di due giornate: i preparativi per i festeggiamenti iniziano già il 16 febbraio, quando alla sera vengono accesi numerosi falò in quasi tutte le comunità valdesi delle Valli. In molti casi ai falò si accompagna anche una fiaccolata. La tradizione di accendere fuochi in occasione di questa festa risalirebbe alla circolare che il pastore Amedeo Bert scrisse per annunciare l'avvenuta emancipazione, in cui suggerì di «faire demain soir des *feux de joie* sur nos montagnes et que tous ensemble déjà et de nouveau demain soir vous bénissiez Dieu et le Seigneur et invoquiez les grâces sur la tête de Ch. Albert. Illumination dans vos villages et exprès de tous côtés dans ce but»[77]. La notte tra il 25 e il 26 febbraio 1848 vennero quindi accesi «fuochi di gioia» in ogni borgata delle Valli. A proposito di questa usanza, ci si è chiesti e ci si continua a domandare perché i falò vengano accesi la sera del 16 e non la sera del 17, giornata "ufficiale" della festa. Facendo nostra la distinzione proposta da Martine Segalen, secondo la quale «rito e festa si compenetrano, senza tuttavia identificarsi completamente [essendo] campi che si intersecano, caratterizzati dalla loro definizione spazio-temporale»[78], abbia-

[74] M.-H. SIBILLE, *Les vaudois: entre religion et pratique sociale*, in *Gens du Val Germanasca*, cit., p. 351.

[75] PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, cit., p. 140.

[76] Ivi, p. 145.

[77] J. J. PARANDER, *La fête du 17 février*, in «Bulletin de la Societé d'Histoire Vaudoise», 15, 1858. Il passo è riportato da TRON, *La festa e i falò*, cit. (il corsivo è nostro).

[78] M. SEGALEN, *Riti e rituali contemporanei*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 84.

mo ipotizzato che ciò avvenga, a livello di struttura, per tenere distinte le due "parti" di cui si compone la festa: ovvero, da un lato l'accensione dei falò e la fiaccolata, e dall'altro il culto e la solennità del 17 febbraio. Se la serata del 16 ha i caratteri indubitabili della festa popolare, la giornata del 17 è centrata invece sul culto religioso.

Nella loro *Breve storia della festa del 17 febbraio*, Giorgio Tourn e Bruna Peyrot sostengono che questo momento festivo si colloca sulla «frontiera tra fede e cultura»[79]. Questa affermazione fa senz'altro riferimento all'ambito strettamente religioso-valdese. Da un punto di vista antropologico, la nostra proposta è invece di connettere la "fede" all'ambito del rito e la "cultura" a quello della festa. Segalen definisce il rito come un insieme di atti formalizzati, espressivi, portatori di una dimensione simbolica, costituito da una configurazione spazio-temporale specifica, dal ricorso a una serie di oggetti, da sistemi di comportamento e di linguaggi specifici, da segni emblematici il cui senso codificato costituisce uno dei beni comuni a un gruppo sociale[80]. Questa definizione insiste sia sulla dimensione collettiva (il rito produce senso per coloro che vi prendono parte), sia sul fatto che il rito si situa generalmente in un ambito specifico, consistente nel far emergere momenti critici, passaggi, sia nei tempi individuali che nei tempi sociali. Ci sembra che nel caso del culto del 17 febbraio queste due dimensioni emergano chiaramente: l'occasione liturgica richiama infatti quasi sempre l'intera collettività e permette in qualche modo alla comunità di rendersi visibile, mentre la seconda dimensione si palesa nel tempo sociale soprattutto se si considera un particolare elemento, introdotto a partire dal 1854, vale a dire la presenza ufficiale dei bambini alla festa. In un articolo del periodico «La Buona Novella» di quell'anno si legge:

> Colla stessa cristiana allegrezza degli anni scorsi venne festeggiato anche quest'anno in ciascuno dei comuni valdesi il 17 febbraio, anniversario della loro emancipazione. Un lodevole pensiero fu quello di far intervenire ufficialmente alla festa, come sentiamo che accade a Torre e crediamo anche in altri comuni, i bambini tutti delle varie scuole[81].

La presenza dei bambini ha da allora sempre caratterizzato il 17 febbraio come festa scolastica, almeno fino a quando sono stati i valdesi a controllare l'apparato scolastico valligiano[82]. Ancora oggi, però, è importante la presenza

---

[79] TOURN, PEYROT, *Breve storia*, cit., p. 3.
[80] SEGALEN, *Riti e rituali*, cit., p. 24.
[81] Il passo è riportato da TRON, *La festa e i falò*, cit., p. 18.
[82] PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, cit., p. 148.

dell'infanzia, specialmente dei bambini che frequentano le scuole domenicali delle rispettive comunità. Tra gli altri elementi che contraddistinguono il culto del 17 febbraio, va segnalata in particolare l'intonazione finale del *Giuro di Sibaud*, un altro forte simbolo di identità. È significativo che questo canto venga intonato quasi esclusivamente in occasione della festa del 17 febbraio. Inoltre, in varie comunità l'inno è cantato nella sua versione originale in lingua francese, a lungo utilizzata come lingua di culto e di istruzione religiosa fra i valdesi delle Valli.

Nonostante questi caratteri marcatamente rituali della giornata del 17 febbraio, e i caratteri altrettanto marcatamente festivi della serata del 16, è tuttavia possibile individuare in entrambe le occasioni la compenetrazione tra rito e festa di cui parla Segalen. Per quanto riguarda il giorno 17, al momento ritualizzato del culto segue un'occasione di maggior convivialità: il pranzo comunitario. Al giorno d'oggi, esso è talvolta sostituito da un pranzo privato e familiare, consumato a casa o in un ristorante, ma il pranzo organizzato per la comunità nei locali della chiesa attira sempre un gran numero di partecipanti. Si tratta di una pratica espressamente prevista per socializzare, parlare: è un «fatto sociale»[83], non ritualizzato, in cui emerge l'aspetto materiale e corporeo del cibo[84]. Se nella giornata del 17, nell'ambito dunque del rito religioso della fede, troviamo elementi di festa e materialità, è però non meno vero che la serata del 16 febbraio – contraddistinta dalla festa apparentemente caotica, dai fuochi, dal cibo – si rivela, ad un'analisi più approfondita, anch'essa propensa alla ritualità e alla simbolizzazione. Bruna Peyrot ha mostrato come nel lavoro di allestimento dei falò (soprattutto nel passato) si ritrovino gli aspetti della preparazione tipici della festa fondatrice di un popolo o di una società, in particolare con la raccolta dei rami da bruciare anche molto tempo prima dell'evento[85]. Un altro aspetto decisamente simbolico del falò è poi suggerito dall'interpretazione dell'accensione del rogo come azione che permette di bruciare qualcosa di cui si ha paura: la catasta simbolizzerebbe in questo caso le vicende valdesi precedenti all'emancipazione del '48, le persecuzioni, un passato da ricordare e bruciare simbolicamente ogni anno attraverso la sua trasposizione nel falò. Si veda ad esempio un passo dell'articolo poeticizzante di Giovanni Mieggie pubblicato sul settimanale «La Luce» nel 1929, in cui l'autore descrive la sera della festa:

---

[83] TOURN, PEYROT, *Breve storia*, cit., p. 5.
[84] PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, cit., p. 152.
[85] Ivi, p. 154.

> Ecco dietro al villaggio più vicino avvampa una nuova fiammata. Invisibile, dietro le case, disegna violenta la loro sagoma nera. Pare che arda il villaggio. Visioni di altri tempi: quando un simile acre fumo d'incendi alzava all'Eterno l'offerta dolorante e tenace, e copriva, quasi velo pietoso, le fughe angosciose, le difese disperate, le agonie di questa carne frale [...]. Potenza suggestiva delle cose! I roghi del 16 febbraio sono forse la parte più *solenne* della festa[86].

La solennità, di solito maggiormente connessa al rito religioso, si ritrova così anche nell'occasione di festa. Rito e festa si intersecano, c'è sempre qualcosa dell'uno nell'altra e viceversa. Si è anche visto, però, che non si identificano mai completamente: la parte più "festiva" della festa del 17 febbraio, ossia la sera del 16, momento in cui la componente rituale è decisamente meno evidente, è anche quella che fornisce più facilmente l'occasione di attraversamento del confine da parte della popolazione non valdese. Sin dall'inizio, infatti, anche la popolazione cattolica venne coinvolta nella gioia collettiva. Alcune fonti[87] testimoniano che, saputa la notizia delle Lettere Patenti a San Giovanni, anche il prete si unì all'allegria del momento facendo suonare le campane della chiesa a *baudëtte*, cioè in modo disordinato e festoso, come si usa ancora oggi presso alcune comunità cattoliche delle Valli al fine di annunciare un giorno festivo (ad esempio la festa patronale). Sempre in occasione del primo festeggiamento, nel 1848, non solo l'élite cattolica, ma anche parte della popolazione partecipò al pranzo organizzato per l'occasione: «On a dîné au fond de la cour de l'Hôtel où était l'hôpital. Les places ont été tirées au sort, c'était un mélange de prêtres (il y en avait une 15.ne), d'anciens, de Lusernins, de ministres; de tout un peu, il y avait 304 convives»[88].

In ogni caso, è probabilmente nei festeggiamenti serali attorno al fuoco che la popolazione non valdese si sente maggiormente coinvolta. Lo suggeriscono testimonianze storiche, lo confermano le nostre interviste. Le prime sono numerose e precise. Riguardo alla notte tra il 25 e il 26 febbraio 1848, apprendiamo che: «À la tombée de la nuit, un farreau sur Castelus a donné le signal, aussitôt des farreaux se sont allumés de tous côtés. [...] Dans un moment la Tour a été toute illuminée, les catholiques ont aussi illuminé»[89]. E ancora: «La nuit venue, tandis que le bourg principal de La Tour s'illuminait instantanément; que

[86] MIEGGIE, *La fêto*, cit. (il corsivo è nostro).

[87] PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, cit., p. 146, e TRON, *La festa e i falò*, cit., p. 15.

[88] Lettera di Antoine Monastier al figlio Pierre Amédée, cit. in A. JALLA, *Le manifestazioni valdesi del Febbraio 1848*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 49, 1927, p. 59.

[89] *Ibid.*

même le couvent, demeure des convertisseurs, s'associait en dehors du moins, par des lampions, à la joie de ceux qui échappaient à sa domination»[90]. Altre notizie confermano anche per gli anni successivi il coinvolgimento da parte della popolazione cattolica nelle "illuminazioni": «La sera vi fu un'illuminazione generale, senza che si fosse neppure parlato d'illuminare, e sopra quasi ogni vetta, fuochi di gioia sorgevano d'in mezzo alla neve, simbolo commovente dell'allegrezza di cui eran pieni i cuori [...]. Molti cattolici del paese e di fuori si vollero unire con noi»[91]. Un secolo e mezzo più tardi, alcuni non valdesi ci dicono che «siamo venuti solamente a vedere il falò, non facciamo la fiaccolata perché non siamo valdesi», ma altri dichiarano invece di essere andati «a fare la fiaccolata e al falò insieme a degli amici valdesi». E qualcuno, sempre fra i "non valdesi", oltre a partecipare ai fuochi collabora addirittura alla preparazione: «Abbiamo una casa a San Germano, spesso mio padre aiuta a preparare le fascine per fare la catasta per il falò».

A questo proposito, è interessante notare che la festa del 17 febbraio cade nel periodo in cui si festeggia anche il Carnevale. Questa concomitanza può suggerire una comparazione tra i falò valdesi e i fuochi accesi per bruciare Carnevale nelle zone limitrofe delle Valli[92]. Arnold Van Gennep, attraverso i suoi studi sul ciclo Carnevale-Quaresima nelle Hautes-Alpes raccolti nel suo *Manuel de folklore français contemporain*, attesta l'usanza di accendere falò durante il periodo carnevalesco almeno fino agli anni '40 del Novecento in varie comunità del Briançonnais e del Queyras[93]. Per quanto riguarda il versante italiano, sappiamo che a Pragelato, ancora negli anni '60 del Novecento, si usava accendere falò in occasione dei festeggiamenti per il Carnevale[94]. Questi fuochi hanno un significato propiziatorio per un buon raccolto ed esorcizzante nei confronti di eventuali malattie e carestie, e sanciscono la fine di un ciclo della natura seguito da un nuovo inizio. Occorre anche ricordare che i falò non venivano accesi solo in occasione del carnevale. In area alpina, un esempio suggestivo viene dalla colonia walser di Alagna, dove i falò venivano accesi due volte nel corso dell'anno[95]. Al termine del periodo carnevalizio si accendeva il *fasnachtfir*, che contrassegnava contemporaneamente il passaggio al periodo quaresimale e la

---

[90] PARANDER, *La fête du 17 février*, pp. 61-62, cit. in TRON, *La festa e i falò*, cit., p. 12.

[91] Il passo, tratto da un articolo dedicato alla festa del 17 febbraio in «La Buona Novella», 25 febbraio 1853, è riporatato da TRON, *La festa e i falò*, cit., p. 18.

[92] PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, cit., p. 156.

[93] A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, v. VII (*Le folklore des Hautes-Alpes*), 1946.

[94] TRON, *La festa e i falò*, cit., p. 14.

[95] VIAZZO, *Comunità alpine*, cit., pp. 148, 151.

partenza degli uomini dal villaggio per l'emigrazione stagionale. Ma a fine settembre si accendeva un altro falò per annunciare l'arrivo dell'autunno e la fine della stagione dell'alpeggio: era il *fraidfir*, il "fuoco della gioia", che non può non richiamare i *feux de joie* accesi in occasione della festa del 17 febbraio.

Si può ipotizzare che i fuochi siano stati inseriti nella festa del 17 febbraio, magari anche inconsciamente, per riprendere una tradizione popolare del passato. Daniele Tron segnala che nel Settecento l'usanza del Carnevale era diffusa anche fra la popolazione valdese[96]: le autorità ecclesiastiche avevano cercato di osteggiarla emanando proibizioni (così come avveniva, ad esempio, anche nei confronti del ballo), ma tali proibizioni erano generalmente ignorate dal popolo. Quel che è certo è che la festa del 17 febbraio offre un'occasione di attraversamento di confine. In essa ritroviamo vari elementi che legano il mondo valdese al mondo valligiano e più in generale al mondo alpino e montano. Il falò simboleggia pienamente questa connessione: si tratta infatti di una delle forme più arcaiche e più omogeneamente distribuite di espressione della cultura popolare, a prescindere dalle diverse appartenenze etniche o religiose[97]. Non è implausibile che sia questo sostrato comune a spiegare, la sera del 16, la partecipazione alla festa da parte della popolazione non valdese: una condivisione che consente il momentaneo superamento del confine religioso.

5. *Confini interni del gruppo valdese: genere ed età*

Sin qui, nell'esame della festa del 17 febbraio non meno che nel precedente tentativo di individuare confini religiosi o sociali, ci siamo avvicinati a valdesi e non valdesi trattandoli in prima approssimazione come se costituissero gruppi sostanzialmente omogenei. Ma come si ricorderà, uno degli interrogativi che ci siamo posti all'inizio era precisamente quanto fosse lecito considerare valdesi e non valdesi come gruppi indifferenziati. E in effetti non si tarda a intuire che i due gruppi presentano al loro interno differenze che tracciano confini spesso sottili ma non per questo trascurabili, che per essere adeguatamente descritti richiederebbero un'indagine ben più lunga e approfondita di quella da noi condotta. In questo paragrafo tenteremo nondimeno di segnalare due confini interni al gruppo valdese, strettamente connessi fra loro, lasciando il paragrafo

[96] D. TRON, *Per lo studio delle mentalità popolari e sensibilità religiose alle Valli nel sec. XVIII: qualche frammento documentario per una discussione*, in «La beidana», 6, 1986, p. 9.
[97] TRON, *La festa e i falò*, cit., p. 25.

conclusivo ad un terzo confine interno molto particolare, che merita un'analisi a sé.

5.1 Confini di genere e simboli femminili valdesi

«Le donne ci hanno rimesso dopo la Riforma, perché prima potevano predicare, dopo non più». Le parole di questo informatore, un valdese di mezza età, hanno fatalmente indirizzato la nostra attenzione sulla dimensione del genere nel mondo valdese. Effettivamente, il primo movimento valdese ammetteva anche la predicazione femminile. Probabilmente già prima dell'adesione alla Riforma protestante la spinta verso una sempre maggiore istituzionalizzazione del movimento determinò un primo ridimensionamento del ruolo femminile, che culminò appunto con la Riforma e la sancita esclusione delle donne dal ministero, pur riconoscendone l'uguaglianza spirituale[98]. La società patriarcale che si costituì nelle Valli si rispecchiava anche nelle usanze liturgiche quotidiane. Fino ai primi del Novecento vigeva l'abitudine della separazione sessuale durante il culto: da un lato sedevano gli uomini, dall'altro le donne. Quando veniva il momento di accostarsi al tavolo per la Santa Cena, si avvicinava per primo il padre di famiglia, seguito in ordine di età dai figli maschi. Le donne venivano solamente dopo, a cominciare dalla madre di famiglia, seguita dalle figlie e dalle nuore, che prendevano il posto dei rispettivi mariti per ordine di età: se il figlio maggiore era sposato, sua moglie era la prima nell'ordine dopo la madre; se invece la primogenita era una figlia ed il secondogenito maschio era sposato, la moglie di quest'ultimo seguiva la figlia-cognata, sempre dopo i maschi della famiglia e la madre. Giorgio Tourn osserva a questo proposito che «le motivazioni che dettano questa prassi sono evidentemente di ordine sociologico e non teologico, si rispecchia qui la struttura patriarcale di una società contadina in cui i figli restano legati all'azienda paterna a cui le nuore sono aggregate»[99].

Una svolta si ha nell'Ottocento, con la fondazione di luoghi d'incontro che consentono alle donne di uscire dall'ambito domestico: si tratta delle Unioni, prima fra tutte l'*Union des mères*, l'Unione delle madri creata a Torre Pellice nel 1835, il cui modello si è poi diffuso nel resto delle Valli. L'associazionismo tipico valdese è un fenomeno che risale appunto al XIX secolo. Dal punto di vista delle donne, il campo associazionistico è ancora più importante se si consi-

---

[98] B. PEYROT, *Verso le madri antiche: alla ricerca delle donne nella storia valdese*, in *Vite discrete. Corpi e immagini di donne valdesi*, a cura di G. Bonansea e B. Peyrot, Torino, Rosenberg & Sellier, 1993, p. 17.

[99] G. TOURN, *Usanze liturgiche nella Chiesa Valdese*, in «La beidana», 7, 1988, p. 49.

dera che esso crea un luogo privilegiato d'incontro, in cui poter manifestare il proprio spirito d'iniziativa. Lo svolgimento degli incontri femminili si modellava in parte sul culto domenicale, con uno spazio fondamentale dedicato alla preghiera e alla lettura della Bibbia, e in parte su un momento altrettanto importante di "cultura", con riflessioni su argomenti di attualità, sull'opera delle missioni e sulle biografie di personaggi illustri[100].

La componente culturale e intellettuale è stata molto importante nel processo di costruzione dei modelli ideali maschili e femminili valdesi. Il pastore valdese, almeno fino alla prima metà del Novecento, veniva percepito come il modello per eccellenza, la cui famiglia doveva servire da esempio a tutte le altre, e la cui cultura dava lustro non solo a lui stesso, ma a tutta la comunità[101]. Come afferma Bruna Peyrot, se il personaggio maschile per eccellenza era il pastore, il personaggio femminile, sua moglie, sembrava un po' la sua "ombra", una sua contrapposizione speculare[102]. La moglie di un ministro di culto occupava un posto difficile, perché doveva essere presente sia in casa, per curarsi del lavoro domestico, sia fuori, per collaborare all'organizzazione di non pochi aspetti della vita della chiesa e della comunità. Sposare un pastore significava quindi assumere un ruolo preciso e in un certo senso prescritto: «la moglie di pastore riveste una funzione di cerniera fra pubblico e privato»[103], dato che la casa pastorale non è, ancora oggi, una semplice abitazione privata, ma comprende sempre uno spazio destinato al "pubblico", al ricevimento e all'accoglienza, alle riunioni delle varie associazioni e unioni, una sorta di retroscena e ribalta in cui la moglie del pastore aveva un tempo la parte di "direttrice". Si trattava di un ideale che talvolta ritorna ancora oggi nel pensiero delle persone più anziane. Durante un culto a cui la coautrice di questo saggio ha partecipato, un fedele ha così significativamente commentato l'assenza di un organista in chiesa: «Una volta era la moglie del pastore che suonava al culto».

L'ideale femminile valdese, oltretutto, prescriveva con forza i valori dell'integrità e della purezza. Graziella Bonansea ha individuato e segnalato come mezzo di trasmissione di questi valori le opere letterarie della seconda metà dell'Ottocento e del Novecento concernenti il mondo valdese, in cui la figura femminile è un costante referente simbolico[104]. Le donne delle narrazioni

---

[100] C. TRON, *Credo religioso, istruzione e progresso civile*, in *Civiltà alpina e presenza protestante*, cit., p. 18.

[101] Ivi, p. 37.

[102] PEYROT, *Verso le madri antiche*, cit., p. 46.

[103] Ivi, p. 24.

[104] G. BONANSEA, *Corpi assenti, corpi esemplari nell'immaginario femminile valdese*, in *Vite discrete*, cit., p. 111.

da lei analizzate non sviluppano mai una propria soggettività nel corso della vicenda: sono invece elette a custodi dei valori fondamentali della comunità e addette alla loro trasmissione[105]. L'oggetto frivolo, che può consistere nella moda assimilata dalla società esterna a quella valdese (come l'uso del trucco), o riguardare in modo più immateriale la partecipazione ad un ballo, è concepito come un'alterità che va totalmente neutralizzata. Citando Mary Douglas e il suo libro *Purezza e pericolo*[106], Bonansea osserva che «rimuovere l'oggetto significa uscire temporaneamente dalla contrapposizione purezza-pericolo e disporsi a un atteggiamento interiore di completa adesione sia al messaggio normativo che a quello più specificamente religioso»[107]. Potremmo, a proposito del corpo femminile come simbolo della comunità valdese, citare una celebre tesi di Mary Douglas: «Il corpo è un modello che può valere per qualsiasi sistema circoscritto: i suoi confini possono servire a raffigurare tutti i confini minacciati e precari»[108]. In ambito valdese, se dal punto di vista dei rapporti con l'esterno sia la comunità che il corpo femminile dovevano mantenere integrità di valori e purezza, da un punto di vista interno le cose, almeno sotto certi aspetti, andavano diversamente. Nella comunità del passato, fatti liminari quali la nascita e la morte, ritenuti impuri presso molte società e suscettibili di azioni atte a "socializzarli", erano interamente gestiti dalle donne. L'ideale della donna valdese si concentrava spesso sull'azione di "cura"; essere madre era la vocazione prioritaria, ma l'assistenza si estendeva anche al di fuori della cerchia familiare: «si tratta sempre di una solidarietà che si esplica nel rapporto con il corpo altrui: delle altre donne, nel momento del parto; dei bambini, in occasione delle malattie; dei vecchi, bisognosi di assistenza; infine, dei moribondi, fino all'estrema opera di vestizione del cadavere»[109]. Fino alla prima metà del Novecento le donne valdesi sono addette per tradizione alla gestione di questi atti "contaminanti". Perciò, come modello, venivano esaltate virtù e sottolineati ruoli paradossalmente contrastanti: se da un lato le donne erano totalmente legate alla dimensione corporea nella gestione dei passaggi di nuovi nati e morti dentro e fuori alla comunità, dall'altro veniva strettamente controllata l'ostentazione della loro corporalità, esaltandole come detentrici dei valori tradizionali della comunità soprattutto nei momenti in cui avveniva un contatto

[105] Ivi, p. 114.

[106] M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 186 (ed. orig. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1966).

[107] BONANSEA, *Corpi assenti*, cit., p. 146.

[108] DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, p. 186.

[109] BONANSEA, *Corpi assenti*, cit., p. 168.

con l'esterno, un'apertura dei confini (ad esempio quando le ragazze, come vedremo, uscivano dalla comunità e si recavano per un periodo a servizio in città).

Se oggi nel gruppo valdese non è più espresso, nei confronti del corpo femminile, l'ideale di integrità e purezza che si conviene a un corpo visto come simbolo del corpo della comunità, sembra comunque sempre essere la donna colei che porta su di sé e trasmette simbolicamente l'identità del gruppo. Ancora nella prima metà del Novecento, bambini e bambine valdesi delle Valli, fino ai quattro anni, venivano abbigliati allo stesso modo, con una sorta di vestitino lungo – chiamato *cotto* in *patouà*[110] – che veniva portato fino a un rito di passaggio che avveniva appunto all'età di quattro anni ed era sancito, per i maschi, da un cambiamento nel modo di vestire: la veste intera era sostituita con un paio di pantaloncini[111] che simboleggiavano il superamento del limite tra la categoria dei piccoli e quella dei più grandi, e di quello tra il femminile e il maschile. Oggi tale passaggio non è più così formalizzato, ma esiste ancora una simbologia dell'abbigliare che riguarda però il corpo femminile, al quale sembrerebbe esser stata affidata la rappresentazione visiva della tradizione, della cultura, dell'identità del gruppo. Simbolo strettamente femminile è il costume valdese[112], indossato dalle donne nelle occasioni religiose particolari. Definito tradizionalmente valdese, questo costume sembrerebbe avere alle proprie spalle una lunga storia. In realtà, la sua connotazione strettamente religiosa risale al periodo tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. In origine, infatti, si trattava del vestito "buono", indossato la domenica, nei giorni festivi e in occasione del matrimonio dalle donne valdesi così come dalle donne cattoliche delle Valli e delle zone limitrofe: le uniche differenze tra valle e valle consistevano in alcune caratteristiche della foggia di questi abiti. Mentre in ambito cattolico il suo uso in queste occasioni è stato progressivamente abbandonato fino a scomparire intorno alla metà del Novecento[113], in ambito valdese esso venne adattato, sotto l'influenza di diverse spinte, come vero e proprio costume riservato alle occasioni di culto e svuotato del suo contenuto festivo profano. Se consideriamo che le fonti scritte della prima metà del Novecento connotarono fortemente il costume, e soprattutto la cuffia, quali elementi tradizionali e antichi, dando luogo

[110] Sulle relazioni tra età, abbigliamento e riti di passaggio si veda A.-H. DUFOUR, *Grandir en pays vaudois*, in *Gens du Val Germanasca*, cit., p. 301.

[111] T. PONS, *Vita montanara e folklore*, cit., p. 37.

[112] P. REVEL, *Costume*, in *Héritage(s)*, cit., pp. 357-359.

[113] LANTELME, *Il patrimonio tradizionale*, cit., p. 161.

a una vera e propria campagna di stampa sull'argomento[114], potremmo allora parlare di "invenzione della tradizione" nel senso di Eric Hobsbawm[115]. È interessante notare che Hobsbawm sottolinea come il ricorso a materiali antichi (nel nostro caso l'abito festivo tradizionale valligiano) avvenga, nei casi da lui analizzati, per costruire tradizioni inventate di tipo nuovo (il costume valdese) destinate a fini altrettanto nuovi (indossare il costume strettamente nelle occasioni religiose)[116]. A partire dalla metà del XX secolo, si tende ad abbandonare l'uso del costume nelle occasioni speciali (come la confermazione) in favore di abiti da festa "normali", secondo la moda del momento. Si tratta di un periodo in cui i nuovi modelli di consumo stavano cominciando ad espandersi dalle grandi città verso le zone rurali[117]. Tuttavia, spesso, le ragazze che non indossavano il costume utilizzavano comunque la cuffia, capo di vestiario particolarmente ricco di significati che concorre alla costruzione di un altro e trasversale confine interno al gruppo valdese, quello legato all'età e allo status.

5.2 Confini di età e di status: riti di passaggio valdesi

Nel mondo valdese esistevano (ed esistono in parte anche oggi) passaggi che dall'infanzia all'adolescenza, fino all'età adulta, segnavano la vita dei membri del gruppo e contribuivano a caratterizzarne il genere. Questi ed altri passaggi sono oggi decisamente meno marcati, e la spiegazione è probabilmente offerta ancora una volta da Martine Segalen, secondo la quale l'attenuazione o la scomparsa di una particolare categoria di riti, quelli appunto che servono a plasmare in un certo modo uomini e donne, deriva dal fatto che nella società contemporanea non si accede più dallo status di bambino o giovane allo status di adulto ad una scadenza fissa, per cui diventa difficile stabilire chiaramente un prima e un dopo[118]. In ambito valdese continua tuttavia ad esistere una cerimonia che segna un cambiamento di status a livello religioso e comunitario: la pratica della confermazione. Essa consiste sostanzialmente nella confermazione del battesimo ricevuto da bambini, anche se accade spesso, oggi, che coloro che non lo hanno ricevuto durante l'infanzia vengano battezzati in

---

[114] Si veda in proposito D. DOSSETTO, *Pratiques vaudoises et représentations du vêtement féminin traditionnel*, in *Gens du Val Germanasca*, cit., p. 279: «D'article en article, les érudits repoussent toujours plus en arrière l'origine du costume et davantage encore celle de la coiffe».

[115] E. HOBSBAWM, *Introduction*, in *The Invention of tradition*, a cura di E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14.

[116] Ivi, p. 6.

[117] BONANSEA, *Corpi assenti*, cit., p. 168.

[118] SEGALEN, *Riti e rituali*, cit., p. 59.

occasione di questa celebrazione. Nel suo svolgimento, si tratta di una cerimonia le cui caratteristiche molto la avvicinano alla classica definizione di "rito di passaggio" formulata da Van Gennep[119], alla quale si accompagna uno schema classificatorio e interpretativo euristicamente utile ancora oggi[120]. Secondo Van Gennep, la transizione da uno status a un altro comporterebbe tre stadi distinti: uno «preliminare» di separazione, uno centrale (o «liminare») di margine, ed uno «postliminare» di aggregazione[121]. Secondo questo schema, l'individuo viene dapprima separato dal normale corso delle cose, vive per un certo periodo un'esperienza marginale ed è poi reintegrato nella vita normale con un nuovo status. Van Gennep insiste anche sull'importanza della fase di margine, che talvolta acquista una certa autonomia e può essere talmente elaborata da consentire l'applicazione a se stessa dello schema integrale dei riti di passaggio[122].

Riguardo alla confermazione valdese, occorre notare innanzitutto che si tratta di un rito di aggregazione: se è vero che anche i "giovani" fanno già parte della Chiesa valdese, la confermazione ne determina pienamente l'appartenenza. Il rito della confermazione, nelle Valli, ha luogo in due giornate separate, durante il normale svolgimento del culto domenicale: la domenica delle Palme, mattina in cui i giovani vengono "confermati" nella fede valdese, e la domenica successiva, Pasqua, in cui avviene la comunione.[123] In entrambe le occasioni i giovani confermandi sono separati dal resto della comunità non solo simbolicamente, ma anche fisicamente. La seconda giornata di celebrazione assume poi un carattere decisamente iniziatico, con la partecipazione dei confermati, per la prima volta, alla Santa Cena. È difficile prevedere il futuro di questa pratica, dal momento che in una recente seduta sinodale è stata presa la decisione di ammettere alla Santa Cena anche i bambini e i giovani non ancora confermati. Essa viene in tal modo a perdere il suo carattere iniziatico, anche se l'introduzione di questa innovazione è sottoposta alla discrezione di ogni singola comunità e non mancano perplessità sull'opportunità di concedere ai bambini di prender parte alla Santa Cena, di cui non capirebbero il significato profondo, la simbologia. Va notato a questo proposito che la confermazione è

[119] A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007 (ed. orig. *Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909).

[120] SEGALEN, *Riti e rituali*, cit., p. 33.

[121] VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, cit., p. 11.

[122] Ivi, pp. 11, 168.

[123] Nella maggior parte delle comunità valdesi al di fuori dalle Valli i due momenti sono invece unificati e la confermazione avviene generalmente a Pentecoste. È interessante notare che ciò si verifica già a Pinerolo, comunità "sul confine".

preceduta da un lungo periodo di formazione, che ha inizio con la scuola domenicale (che coincide con gli anni delle scuole elementari), prosegue con il pre-catechismo (che è contemporaneo alle scuole medie e dura tre anni) e, infine, con il catechismo (dai 14 ai 16-17 anni). Come osserva Francesco Remotti[124], secondo Van Gennep il momento del margine è importante perché elimina dal passaggio tra separazione e aggregazione quell'immediatezza che provocherebbe turbamenti nella vita sociale e individuale ed introduce la gradualità. Inoltre, come si è detto, questo stadio può essere talmente elaborato da richiedere l'applicazione dell'intero schema tripartito dei riti di passaggio. Il periodo di istruzione valdese potrebbe essere visto come un "periodo di margine", in cui l'individuo passa gradualmente da uno status di bambino a uno status di giovane attraverso le tre fasi della scuola domenicale, del pre-catechismo e del catechismo. L'importanza di questo periodo deriva inoltre dalla sua fondamentale funzione di trasmissione dei saperi propri del gruppo valdese e perciò, in sostanza, dell'identità.

In passato la confermazione avveniva intorno ai sedici anni perché i giovani fossero integrati nella comunità prima di partire dalle Valli per un periodo di emigrazione temporanea. È interessante notare che almeno fino agli anni Sessanta del Novecento, i maschi celebravano la confermazione un anno dopo le femmine. A partire dagli anni successivi, invece, l'età è stata parificata. Queste scelte all'interno della comunità riflettono evidentemente i cambiamenti che attraversano la società. Emblematiche sono in proposito le riflessioni emerse durante una delle riunioni quartierali che si tengono periodicamente nelle chiese delle Valli: discutendo sui cambiamenti della Chiesa negli ultimi cinquant'anni e sui possibili sviluppi futuri, e considerando la pratica della confermazione a sedici anni come retaggio del mondo contadino del passato, è scaturita la proposta di equiparare gli anni del catechismo a quelli della scuola superiore (quindi con l'aggiunta di un anno), e di conseguenza fare la confermazione a diciotto anni, associando l'occasione alla fine degli anni scolastici e soprattutto al raggiungimento della maggiore età anagrafica. Se questa modifica dovesse in futuro avvenire, andrebbe senz'altro di pari passo con i mutamenti della società più ampia. Ritornando alla questione dell'emigrazione giovanile, essa era diretta prevalentemente verso la Francia: i ragazzi andavano in cerca di un mestiere in città o lavoravano come aiutanti nelle fattorie di campagna. La migrazione femminile ha avuto inizio solo nell'Ottocento e si è rivolta soprattutto verso le città (Lione, Parigi, Marsiglia,

---

[124] F. REMOTTI, *Introduzione: Van Gennep tra etnologia e folklore*, in VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, cit., p. XIX.

ma anche Torino dopo il 1848), dove le ragazze andavano a servizio presso le famiglie benestanti come domestiche. Le giovani migranti erano decisamente più controllate rispetto ai loro coetanei maschi. In considerazione dell'importanza assegnata all'integrità del corpo femminile quale corrispondente simbolico dell'intera comunità, non stupisce che le giovani che si allontanavano per lavoro dalle Valli fossero continuamente richiamate ai principi morali valdesi, dal momento che la loro permanenza in città, spesso sinonimo di rischio morale, comportava un pericolo potenziale per i valori su cui si fondava la comunità valdese[125]. Queste migrazioni consistevano, in passato, in una sorta di periodo liminare di allontanamento a cui faceva seguito nella stragrande maggioranza dei casi un ritorno alla propria comunità, e non sembra azzardato – come fa Annie-Hélène Dufour – assimilare questo esilio temporaneo a un rito di passaggio dalla giovinezza all'età adulta, «le mariage signant, dans la majorité des cas, la fin de l'exil»[126].

La confermazione valdese, quindi, era un tempo considerata sinonimo di emancipazione sociale e apertura alla possibilità di fidanzamento e matrimonio: non è certamente più così oggi. Inoltre la transizione alla condizione di adulti era decisamente più marcata dal punto di vista simbolico per le donne che non per gli uomini. Abbiamo visto che il costume valdese può essere considerato un simbolo di identità femminile: è opportuno aggiungere che la sua importanza come segno del passaggio di status deriva soprattutto da un suo particolare elemento, la cuffia. Sebbene oggi non la si porti più senza abbinarla all'intero vestito e raramente si indossi il costume valdese prima dell'occasione della confermazione, se ciò accade la cuffia è di colore nero. Al momento della confermazione, invece, la cuffia indossata sarà bianca, segno del passaggio dallo stato di catecumeni a quello di membri totali della Chiesa. In passato, però, il cambiamento del colore della cuffia non segnalava solo l'entrata delle ragazze nella comunità come membri comunicanti, ma anche la loro disponibilità, da quel momento, al fidanzamento e al matrimonio. Nei decenni a cavallo tra la fine Ottocento e l'inizio del Novecento, inoltre, spesso le giovani valdesi indossavano la cuffia bianca solamente per l'occasione della confermazione, per poi riporla e utilizzare di nuovo quella nera fino al giorno del matrimonio: da quel momento si indossava nuovamente la cuffia bianca, segno di un altro passaggio di status. Come osserva Dufour,

[125] BONANSEA, *Corpi assenti*, cit., p. 154.
[126] DUFOUR, *Grandir en pays vaudois*, cit., pp. 304-305.

> si l'on admet que la succession de couleurs des coiffes suit celle de la disponibilité sexuelle des femmes, l'apparition fugitive de la coiffe blanche au jour de la communion souligne bien cette aptitude potentielle à entrer dans la catégorie des femmes mariées – qui ne sera réalisée qu'après un passage par les cérémonies qui consacrent la fin de la jeunesse et l'entrée dans l'âge adulte[127].

Anche quando alle giovani confermate era concesso di continuare a indossare la cuffia bianca prima del matrimonio, come è avvenuto dopo il primo Novecento, esistevano comunque segnali, sempre legati a questo indumento, che indicavano lo status della ragazza. Danièle Dossetto riferisce che in alcuni paesi della Val Germanasca le donne sposate portavano il nastro pendente dalla cuffia sulla spalla sinistra, mentre quelle nubili lo tenevano sulla destra; a Torre Pellice, invece, per la donna sposata il nastro andava sempre tenuto sulla spalla sinistra, la donna fidanzata doveva portarlo sulla destra, mentre la nubile lo lasciava cadere liberamente dietro la schiena[128]. Questo linguaggio simbolico si ripresentava anche in altre zone delle Valli, in maniera differente ma sempre connessa con il modo di portare la cuffia. Una testimone ottantenne di Prarostino ha ricordato ad esempio che «una volta chi era sposata faceva il nodo alla cuffia [con il nastro] sotto, chi non era ancora sposata invece lo faceva sopra». In tutti i casi, si trattava comunque di un mezzo per segnalare lo status di disponibilità o meno al matrimonio della ragazza, non diversamente dal cambiamento del colore della cuffia negli anni precedenti. Oggi questa simbologia non sembra più essere utilizzata: il modo di portare la cuffia è diventato piuttosto una questione di scelta personale.

6. La zangola e il pianoforte

A meglio chiarirci alcuni aspetti dell'ultimo confine interno alla popolazione valdese delle Valli sui cui vorremmo richiamare l'attenzione sono state alcune riflessioni sulla curiosa relazione, di contrasto e complementarità, tra due oggetti all'apparenza così diversi e lontani come la zangola e il pianoforte. Questo accostamento si è fatto strada nel corso di una visita al Museo delle donne valdesi della borgata Serre di Angrogna, nel mese di giugno 2009. Nell'allestimento, oltre ai numerosi pannelli esplicativi dedicati a diverse figure

---

[127] Ivi, p. 307.
[128] DOSSETTO, *Pratiques vaudoises*, cit., pp. 266-267.

di donne protestanti, erano presenti tre soli oggetti. Due riguardavano l'ambito strettamente religioso: una Bibbia in lingua francese e un costume valdese. Il terzo era invece una zangola, uno strumento che serve per lavorare il latte e produrre il burro e ha dunque una funzione di utilità pratica. Si tratta di un oggetto legato al mondo contadino, e all'interno di questo mondo si colloca in un settore particolare: quello femminile. In molte zone delle Alpi occidentali le donne spesso erano addette alla lavorazione del latte e dei suoi derivati[129], e le Valli Valdesi non facevano eccezione. Unico oggetto di lavoro presente nel museo, la zangola sta a rappresentare in questo contesto il legame dei valdesi, nello specifico delle donne, con il mondo pastorale e agricolo.

Dall'altra parte, il pianoforte è anch'esso uno strumento che permette di produrre qualcosa: la musica, che però è un prodotto effimero e senza utilità pratica. Si tratta di un oggetto che ha una funzione strettamente "estetica", presente nelle abitazioni della borghesia valdese tra fine Ottocento ed inizio Novecento. Ce ne ha lasciato una testimonianza anche Edmondo De Amicis, che visitò le Valli Valdesi nel 1880 lasciandone quattro anni dopo un resoconto in alcune pagine del suo libro *Alle Porte d'Italia*:

> Prima di separarsi da noi, il signor Bonnet ebbe la gentilezza di condurci a casa sua: una casetta bianca, con un muro coperto di pampini, divisa in piccole stanze linde e chiare [...] rallegrate da voci di fanciulli e dalle note d'un pianoforte[130].

Il collegamento fra la zangola e il pianoforte ci permette di cogliere un particolare aspetto socio-culturale dell'identità valdese, e lo spunto viene da un episodio narrato e commentato dal pastore Giorgio Tourn[131]. Verso la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, ha ricordato Tourn, per salire al villaggio di Massello, in Val Germanasca, a partire dalla frazione di Maniglia la strada sterrata si trasformava in un sentiero di montagna, non più carrozzabile: il nuovo pastore del villaggio doveva portare il pianoforte della moglie fino a casa, perciò alcuni contadini se lo caricarono a spalle e lo trasportarono a braccia lungo tutto il sentiero fino a Massello. «*È un esempio di come la cultura borghese sfruttava*

---

[129] Si veda ad esempio il caso ben documentato di La Thuile, dove «nei piccoli alpeggi a conduzione famigliare una lunga tradizione voleva che le produzioni casalinghe di burro, di formaggi e derivati fossero opera esclusivamente femminile» (P. SIBILLA, *La Thuile in Valle d'Aosta. Una comunità alpina fra tradizione e modernità*, Firenze, Olschki, 2004, p. 77).

[130] E. DE AMICIS, *Alle Porte d'Italia*, San Mauro Torinese, Il Punto, 2008, p. 227. Il libro fu pubblicato nel 1884.

[131] Intervista al pastore Giorgio Tourn, luglio 2009.

la società contadina», aveva commentato qualcuno a cui era stato precedentemente narrato questo episodio. In realtà, la questione è probabilmente più complessa: secondo Giorgio Tourn non si trattava di sfruttamento, perché da quel gesto i contadini massellini avrebbero tratto un vantaggio. Le loro mogli in particolare, dopo i lavori, avrebbero potuto recarsi dalla moglie del pastore per imparare a suonare il pianoforte.

Abbiamo utilizzato metaforicamente la zangola e il pianoforte per segnalare questa particolarità del mondo valdese che ne ha decisamente plasmato l'identità socio-culturale. La zangola rimanda al mondo contadino di montagna, il pianoforte al mondo dell'élite intellettuale valdese. Si tratta di un confine interno interessante, perché è una particolarità propria del gruppo valdese che non si ritrova nelle zone limitrofe alle Valli. Anche se talvolta l'élite intellettuale ed ecclesiastica si scontra con la cultura contadina, la relazione fra questi due mondi non si esaurisce tuttavia in una tensione contrastiva, ma sembra piuttosto dar luogo a una dialettica feconda nella quale l'elemento contadino e l'elemento intellettuale si intrecciano e si fondono. Non a caso Pietro Clemente così scrive a proposito dell'identità valdese:

> Certamente uno dei tratti che marcano un complesso di paesi che non superano i tremila abitanti è il numero degli intellettuali che abbiamo incontrato, e questo è certo un aspetto dello "stile" di una piccola comunità che ha creato precocemente scuole, cultura e responsabilità amministrativa, la cui figura religiosa centrale, il pastore, ha avuto una costante tensione ad essere "intellettuale europeo". Questa presenza di intelligenza locale ha in larga parte impedito la semplificazione dei problemi, ha consentito larghe discussioni, e l'accesso alla letteratura storica e sull'identità riccamente presente[132].

Sta qui probabilmente la ragione per cui, nelle testimonianze degli informatori e informatrici a proposito dei confini di oggi, troviamo spesso indicate come tratti distintivi dell'identità valdese l'apertura mentale, lo spirito critico e l'importanza della cultura, nel senso classico del termine, e dell'istruzione. Il vantaggio tratto dal suonare un pianoforte, oppure dal saper leggere un libro (la Bibbia in particolare) o scrivere una lettera, sarebbe questo: l'élite intellettuale avrebbe fornito all'intera comunità gli strumenti per esprimersi, per difendersi, «forte dei suoi legami europei e del suo slancio intellettuale»[133], per trasmettere un'identità.

---

[132] P. CLEMENTE, *Identità, tradizione, modernità*, in *Gens du Val Germanasca*, cit., p. 211.
[133] Ivi, p. 209.

Questo confine che differenzia un orientamento alpino/popolare/locale da un orientamento elitario/globale costituisce quindi una particolarità valdese valligiana: è però un confine permeabile, che consente un'osmosi. I membri di questi due "gruppi" interni al più ampio gruppo valdese appaiono propensi allo scambio, da entrambe le parti. Cercheremo di spiegare con un esempio: Bruna Peyrot, nel suo libro *La roccia dove Dio chiama*, parlando del *patouà* in Val Germanasca presenta due personaggi che se ne sono interessati seppur in maniera differente. Il primo è Teofilo Pons, professore per molto tempo al liceo valdese e studioso di folklore, nonché autore di un dizionario del dialetto della Val Germanasca[134]. Il secondo è Carlo Ferrero, nato esattamente un secolo fa e che nel corso della sua vita fu contadino, minatore, operaio e infine, da pensionato, di nuovo contadino. Ferrero ha scolpito una serie di modellini in legno che riproducono antichi mestieri, assegnando a ciascuna di queste sculture una didascalia in *patouà*. Se Teofilo Pons può essere identificato come un esponente dell'élite intellettuale valdese, Carlo Ferrero rappresenta invece la cultura popolare:

> Hanno tutti e due avuto a cuore la documentazione di un mondo che appartiene ad ognuno, nonostante le differenze sociali, le quali, del resto, non costituiscono una frattura, perché ogni intellettuale valdese ha alle spalle [...] un comune riferimento ad una comunità di appartenenza, identificata in un luogo – le Valli – ed in una storia – i valdesi –. Ognuno ha detto questo mondo con i mezzi a sua disposizione, la parola il professore, la mano il contadino. Sono due frontiere del territorio valdese[135].

Quella della separazione fra "élite intellettuale" valdese e "valdese *tout court*" è una tematica che è emersa più volte nelle interviste condotte. Concludiamo riportando la frase di un testimone che rispecchia questa divisione: «Magari hai letto qualche libro di un pastore e trovi le cose scritte così, io che sono "solo un valdese" ti racconto anche questo...». Quest'uomo aveva appena narrato un fatto di storia valdese, arricchendolo con il racconto di un fatto di vita legato alla propria storia personale. Egli ha in tal modo sottolineato la differenza fra il modo di concepire e raccontare la storia da parte di un intellettuale, identificato qui con un pastore, e quello di un "valdese comune", che aggiunge alla narrazione anche fatti della propria vita quotidiana. Due modi di concepire una storia comune e due modi di raccontarla – attraverso un libro e attraverso una

[134] T. PONS, *Dizionario del dialetto valdese della val Germanasca*, Claudiana, Torino, 1973.

[135] PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, cit., p. 65.

narrazione orale arricchita da aneddoti personali – che sembrano tuttavia convergere entrambi verso un comune obiettivo: il mantenimento della memoria storica.

ELISA GOSSO – PIER PAOLO VIAZZO

RASSEGNE E DISCUSSIONI

A proposito di alcuni volumi recenti sulle guerre di religione francesi

Il panorama della recente storiografia francese intorno alle guerre di religione si è arricchito nell'ultimo biennio di nuovi contributi incentrati sui temi del conflitto religioso nel XVI secolo: tra questi, meritano un ruolo di primo piano tre opere particolarmente significative, come *Dieu en ses royaumes: une histoire des guerres de religion*[1] di Denis Crouzet, *Les affrontements religieux en Europe (1500-1650)*[2], miscellanea di saggi curata da Lucien Bély e pubblicata dall'Association des Historiens Modernistes des Universités Françaises e *Confesser sa foi: conflits confessionels et identités religieuses dans l'Europe moderne*[3] di Olivier Christin. I tre volumi offrono altrettante chiavi di lettura delle guerre di religione che dilaniarono la Francia dal 1562 al 1598: se Denis Crouzet si concentra soprattutto sullo studio dell'evoluzione dell'immaginario collettivo, sia cattolico sia ugonotto, che ispirò la violenza delle guerre civili in Francia, Olivier Christin analizza la formazione dell'identità confessionale in tempi in cui l'appartenenza religiosa si dimostrava con le armi; ancora diversa è infine la prospettiva offerta dal volume a cura di Lucien

---

[1] D. Crouzet, *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion,* Seyssel, Champ-Vallon, 2008.

[2] *Les affrontements religieux en Europe (1500-1650)*, a cura di L. Bély, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2009.

[3] O. Christin, *Confesser sa foi. Conflits confessionels et identités religieuses dans l'Europe moderne*, Seyssel, Champ-Vallon, 2009.

Bély, nel quale gli autori dei saggi si soffermano sui modi e sulle forme dei conflitti religiosi con una particolare attenzione alle realtà locali.

Partiamo dal volume di Denis Crouzet, nel quale l'autore ripropone un tema a lui caro, quello del legame tra immaginario collettivo e accadimenti storici. Approfondendo una linea di ricerca da lui già intrapresa in *Les Guerriers de Dieu* (1990) e nell'*Haut coeur de Catherine de Médicis* (2005)[4], dove si era dedicato allo studio del legame tra l'immaginario e i riti della violenza da una parte, e all'azione politica di Caterina de' Medici dall'altra, in *Dieu dans ses Royaumes* (2008) Crouzet propone una lettura delle guerre di religione che non si poggia sul racconto degli eventi ma sull'analisi dell'immaginario di cattolici e protestanti durante le differenti fasi dei conflitti.

All'epoca delle guerre civili francesi che opposero *papistes* e *huguenots* e che fissarono una netta contrapposizione tra la confessione cattolica e quella protestante, crebbe infatti un conflitto che, secondo Crouzet, si tradusse a più riprese in una «angoisse escatologique» che fu a sua volta alla base di molti atti di violenza collettiva. Inoltre Crouzet, partendo dalla consapevolezza che il potere monarchico cercò di risolvere la crisi connotando la persona del re di una valenza messianica portatrice di un ordine di pace, pone in primo piano la contrapposizione tra la propensione cattolica oltre che ugonotta verso una lotta violenta e l'utopia moderatrice della monarchia francese, ispirata dal cancelliere Michel de L'Hospital e da Caterina de' Medici[5]. L'autore rintraccia l'elemento risolutore della crisi monarchica nell'ascesa al trono di Enrico IV, che si presentò come un sovrano inviato dalla provvidenza a guidare i suoi sudditi verso un lungo periodo di pace.

Viene dunque ricostruito l'immaginario collettivo di cattolici e ugonotti nel corso della lunga fase delle guerre civili; dalla creazione di modelli d'identificazione (quello del «bon catholique», del fedele zelante per i cattolici e quello di "martire", portavoce di un "nuovo Vangelo" per gli ugonotti) ai riti della violenza (il massacro "purificatore" ugonotto e la "crociata" cattolica), egli prende in esame la progressiva tendenza radicale di entrambi gli schieramenti in campo.

---

[4] D. CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ-Vallon, 1990; ID., *Le haut coeur de Catherine de Médicis. Une raison politique au temps de la Saint-Barthélemy*, Paris, Albin Michel, 2005.

[5] Sul tema della politica di "tolleranza civile" condotta dalla monarchia francese si veda : D. CROUZET, *La sagesse et le malheur. Michel de L'Hopital chancelier de France*, Seyssel, Champ-Vallon, 1998; T. WANEGFFELEN, *Catherine de Médicis. Le pouvoir au feminin*, Paris, Payot, 2005; M. TURCHETTI, *Une question mal posée: la tolérance dans les édits de Janvier (1562) et d'Amboise (1563)*, in *La formazione storica della'alterità. Studi di storia della tolleranza offerti a Antonio Rotondò*, a cura di H. Mechoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001, vol. I, pp. 245-294.

Sullo sfondo, secondo Crouzet, ecco il progressivo emergere di quella che egli definisce «une histoire occultée, une autre histoire»: quella della monarchia dei Valois, percepita sia dai cattolici sia dagli ugonotti come un potere malvagio, fatuo e decadente; simbolo di questo è la leggenda nera di Caterina de' Medici che, alimentata da tutte le forze in campo, getta nell'oblio gli sforzi di pacificazione operati della monarchia in favore di una rappresentazione totalmente negativa della corona francese. A questo "conflitto degli immaginari", dove il potere delle armi si fonde con quello delle parole, il massacro di San Bartolomeo dell'agosto 1572 diviene, secondo le parole di Crouzet, «une expérimentation terrible de l'extraordinaire»: se per i protestanti questo evento è portatore di «une angoisse que devient violence», per i cattolici la strage rappresenta «un propice holocauste, une oeuvre de Dieu, fondée en l'Ecriture, et acquérant ainsi valeur d'acte messianique»[6]. In questo contesto, il tentativo operato dai moderati di assicurare la pace civile non riesce a risolvere una tensione conflittuale così esasperata.

Lo scontro, il conflitto, la guerra: le manifestazioni di violenza collettiva sono state a lungo oggetto di studio da parte degli storici, come hanno dimostato innanzitutto le ricerche di Natalie Zemon-Davis. Allo stesso tempo, la tentazione della guerra suscita una contrapposizione, una volontà tenace di ristabilire l'armonia e la concordia. Sui modi della guerra, ma anche sulla questione della coesistenza confessionale è incentrato il volume miscellaneo curato da Lucien Bély: benché analizzi i conflitti religiosi a livello europeo, il caso francese, per la sua estrema complessità, appare come il soggetto di studio privilegiato dagli autori dei saggi. La nascita di una nuova confessione religiosa all'inizio dell'età moderna, la sua struttura e il suo radicamento nella società francese si posarono prima su 'semplici' tensioni, poi su conflitti e infine su vere e proprie guerre, che segnarono profondamente la storia di Francia per oltre quarant'anni. Lo scontro religioso si nutrì sicuramente di questioni dogmatiche, liturgiche o morali, ma fu anche rivelatore di tensioni politiche o sociali. Alain Lottin[7], storico che a lungo si è occupato del rapporto tra cattolici e riformati nel XVI e XVII secolo, nel suo saggio intitolato *Affrontements religieux, fractures politiques dans les provinces mériodionales de la France* analizza le fratture culturali e politiche prodottesi con l'esplosione delle guerre civili nelle province della Francia del sud. In questo contesto, il clero ha senza dubbio un ruolo fondamentale e il contributo di Pierre Benoist, dal titolo *Clercs de cour et clercs d'Etat dans les affrontements religieux européens (1500-1650)* ci invita a analizzare la

---

[6] CROUZET, *Dieu en ses royaumes*, cit., p. 234.

[7] Tra le sue opere: A. LOTTIN, *Lille, citadelle de la Contre-Réforme? 1598-1667*, Dunkerque, Les éditions de Beffrois, 1981; ID., *Être et croire à Lille et en Flandre au XVIe et XVIIe siècles*, Arras, Presses Universitaires, 2000.

posizione del "secondo stato" nell'ampio quadro dei conflitti religiosi europei, con particolare riguardo al caso francese. Non bisogna però dimenticare che la frattura religiosa del XVI secolo non fu costituita solo da *querelles* tra membri del clero, ma cambiò drasticamente la vita dei fedeli costringendoli in molti casi ad affermare con coraggio la propria fede religiosa, sia nelle parole sia nei gesti della vita quotidiana. A questo proposito, Hugues Daussy, storico che da sempre si occupa dello studio del calvinismo francese, offre un contributo di notevole interesse, intitolato *Les réformés français au coeur des conflits religieux* e incentrato sull'affermazione del calvinismo in Francia soprattutto a livello locale. Come dimostra Daussy, dibattiti pubblici sontuosamente organizzati, dispute nelle piazze dei mercati, ritratti e medaglie dei riformatori diventarono modi di proclamare la propria fede a Dio, a se stessi e agli altri. Il volume miscellaneo intitolato *Les affrontements religieux en Europe (1500-1650)* affronta anche il tema della coesistenza religiosa, e da due diversi punti di vista: quello delle pratiche della guerra e quello della ricerca di soluzioni di coesistenza e di "pace", anche se temporanea. A questo proposito, è sicuramente necessario soffermarsi sull'interessante contributo di Jérémie Foa intitolato *Reconcilier les cueurs des subjects cy-devant divisez: les commissaires des édits de pacification au temps des premières guerres de religion*, e centrato sullo studio delle missioni dei commissari regi preposti all'applicazione dei primi editti di tolleranza (editto di Gennaio 1562, Editto d'Amboise 1563)[8]. Jérémie Foa ritorna al tema della *paix de religion,* affrontato compiutamente per la prima da Olivier Christin nel 1997[9]. Con grande precisione e accuratezza, l'autore ricostruisce il difficile lavoro dei commissari regi nei primi anni delle guerre civili, approfondendo una linea di ricerca che pone il ruolo della monarchia in primo piano, presentandola come un'istituzione che cerca i modi più efficaci per arrivare alla pacificazione e alla coesistenza confessionale nelle città francesi. Jérémie Foa attribuisce alla monarchia la volontà, attraverso le missioni dei commissari regi, di voler assicurare l'applicazione degli "editti di tolleranza", per arrivare alla coesistenza religiosa e alla pace "civile". Oltre ai diversi temi già presentati, il volume miscellaneo curato da Lucien Bély permette inoltre di approfondire la questione del conflitto confessionale a livello locale: è il mondo della città che diventa oggetto di studio, seguendo una pista di ricerca di straordinario successo. Sono infatti veramente numerose le opere, di area anglosassone oltre che francese, che nell'ultimo ventennio hanno pre-

[8] Sullo stesso tema si vedano anche: J. FOA, *Making peace: the Commissions for Enforcing the Pacification Edicts in the Reign of Charles IX (1560-1574)*, in «French History», 3, 2004, pp. 256-274 e EAD., *An Unequal Apportionment: the Conflict over Space between Protestants and Catholics at the Beginning of the Wars of Religion*, in «French History», 2, 2006, pp. 369-385.

[9] O. CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris, Éditions de Seuil, 1997.

diletto un approccio "locale" o "regionale" allo studio delle guerre civili francesi: possiamo ricordare tra le altre la monografia di Michel Cassan sul Limousin, quella di Penny Roberts su Troyes o ancora il lavoro di Stephane Gal su Grenoble[10]. A questo proposito mi sembra utile soffermarsi sul saggio di Pierre-Jean Souriac dal titolo *Affrontements religieux, révoltes et guerres civiles. Formes et moyens d'une société divisée (XVIe-XVIIe siècles)*[11]. L'autore analizza la figura del "«uerrier de Dieu», il cui immaginario della violenza è stato profondamente e accuratamente scandagliato dall'opera di Denis Crouzet. Pierre-Jean Souriac esamina la pratica della "prises d'armes" propria della grande nobiltà francese, spostandosi poi sui modi e le pratiche della guerra civile per motivi religiosi negli ambienti cittadini. La nozione di "guerra civile" è fondamentale per Souriac: anche se non tutti i conflitti religiosi sfociarono in guerre civili, nel caso francese, come in quello tedesco e inglese, troviamo dei territori che furono attraversati da frontiere "confessionali" che furono al tempo stesso delle frontiere militari. Prendendo ad esempio il caso del Midi Tolosano, già studiato a fondo dall'autore, Souriac presenta le caratteristiche della scelta confessionale e la volontà di prendere le armi, le pratiche della politica, della giustizia e della religione in una città "divisa" come Toulouse, soffermandosi poi ad analizzare il ruolo della piccola nobiltà, la scelta di adesione all'uno o all'altro schieramento, il processo di mobilitazione.

Differente dalle prospettive di ricerca adottate nei volumi appena presentati è invece quella scelta di Olivier Christin nel volume *Confesser sa foi: conflits confessionels et identités religieuses dans l'Europe moderne.* Interessato da sempre al tema della costruzione delle identità confessionali in età moderna e al rapporto tra fonti scritte e fonti iconografiche[12], Christin si propone proprio di rintracciare i luoghi e i segni che costruirono le identità confessionali in particolar modo in Francia, soffermandosi brevemente anche sulla Svizzera e sui territori Imperiali, e offrendo contributo brillante a un tema di ricerca già approfondito, tra gli altri, anche da

[10] M. CASSAN, *Le temps des guerres de religion. Le cas de Limousin (vers 1530-vers 1630),* Paris, Publisud, 1996; P. ROBERTS, *A city in conflit: Troyes during the French Wars of Religion*, Manchester, Manchester University Press, 1996; S. GAL, *Grenoble au temps de la Ligue. Étude politique, sociale et religieuse d'une cité en crise (vers 1562-vers 1598)*, Grenoble, Presses Universitaires Grenobloises, 2000.

[11] Sul tema affrontato in questo contributo rimando ad una monografia dello stesso autore: P.-J. SOURIAC, *Une guerre civile. Affrontements religieux et militaires en Midi-Toulosain (1562-1596),* Seyssel, Champ-Vallon, 2008.

[12] Tra le numerose opere di Olivier Christin sul tema si possono ricordare le seguenti: O. Christin, *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Éditions de Minuit, 1991; ID., *Les yeux pour le croire. Les Dix commandements en image (XVe-XVIIe siècles)*, Paris, Éditions de Seuil, 2003; ID., *Le Roi-Providence: trois études sur l'iconographie gallicane,* Lyon, Universités Lyon II-Lyon III, 2006.

Thierry Wanegfellen alla fine degli anni Novanta[13]. Il volume di Olivier Christin approfondisce la questione del rapporto tra conflitto e immagine, recentemente affrontata anche dallo studio di Philip Benedict sui massacri di Tortorel e Perrissin[14] ridisegnando una vera e propria storia culturale della Riforma e della costruzione confessionale, grazie a un punto di vista privilegiato, quello della produzione delle arti figurative. L'autore analizza la valenza simbolica e l'uso delle immagini, comprese quelle prodotte dai gruppi calvinisti più radicali, più ostili all'uso delle arti visive, e individua nelle immagini, grazie alla loro efficacia comunicativa, uno strumento o un «lieu spécifique», come egli stesso lo definisce, che offrì ai protagonisti delle lotte politico-religiose una risorsa pressoché inesauribile per imporre la loro visione del mondo. Olivier Christin dedica inoltre una corposa parte della sua monografia al "potere" delle immagini, analizzando il contesto sociale, politico e religioso in cui queste ultime venivano inventate, prodotte, vendute, acquistate. L'utilizzo di fonti iconografiche finalizzato alla ricostruzione di una storia culturale dei riformati ha il merito di mostrare che la formazione delle identità confessionali in età moderna non fu il risultato solo di un'azione di propaganda sistematica in direzione dello spazio pubblico o di una scelta individuale dei devoti preoccupati della salvezza eterna e desiderosi di mostrare il loro fervore religioso, ma fu il prodotto della convergenza di questi due fattori. Christin dimostra che le identità confessionali si fondarono su entrambi questi fattori: accanto allo studio delle immagini, l'autore dedica una parte del libro all'analisi dei primi opuscoli a stampa in lingua vernacolare e dei segni di appartenenza confessionale nell'abbigliamento, nell'arredo delle abitazioni, nell'uso di monili e gioielli, nell'organizzazione del tempo e delle giornate. Studiando con grande accuratezza i discorsi delle dispute pubbliche, i libelli, gli elementi della cultura materiale, Olivier Christin ricostruisce così i modi in cui si dimostrava l'appartenenza confessionale e si costruiva un'identità religiosa, in un'epoca in cui ciò è avvenuto sia con la forza delle armi sia attraverso la ricerca di spazi di coesistenza.

STEFANIA GARGIONI

[13] T. WANEGFFELEN, *Ni Rome, ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle*, Paris, Champion, 1997.

[14] P. BENEDICT, *Graphic History. The Wars, Massacres and Troubles of Tortorel and Perrissin*, Genève, Droz, 2007.

L'uso pubblico della storia nella contemporaneità: su due libri recenti

> Finché sopravvivono cittadini che hanno sperimentato la tracotanza e la violenza, contenti della presente situazione, essi stimano più di ogni altra cosa l'uguaglianza di diritti e la libertà di parola; ma quando subentrano al potere dei giovani e la democrazia viene trasmessa ai figli dei figli di questi, non tenendo più in gran conto, a causa dell'abitudine, l'uguaglianza e la libertà di parola, cercano di prevalere sulla maggioranza; in tale colpa incorrono soprattutto i più ricchi. [...] Quando sono riusciti, con la loro stolta avidità di potere, a rendere il popolo corrotto e avido di doni, la democrazia viene abolita e si trasforma in violenta demagogia[1].

Il termine «uso pubblico della storia» fu introdotto da Jürgen Habermas, come è noto, in un articolo intitolato proprio *L'uso pubblico della storia.* Habermas rispondeva allora a un elzeviro di Ernst Nolte apparso su un giornale *Il passato che non vuole passare*, in cui tra l'altro il revisionista tedesco chiedeva polemicamente: «L'arcipelago Gulag non precedette Auschwitz?»[2]. Nel successivo dibattito, in breve edito come raccolta di saggi[3], vi furono numerosi e opposti contribuiti di Habermas e di Nolte, peraltro affiancati da altri storici tedeschi, come Joachim Fest, che già aveva ammesso una storia come «revisione» del passato[4]. E anche se infine Nolte aveva ammesso che Auschwitz non fu una «risposta diretta all'arcipelago Gulag, bensì una risposta mediata da una interpretazione», Habermas si intrattenne sull'uso fatto dai mass media della storia, coniando appunto l'espressione di «uso pubblico della storia», per giungere a parlare nell'epilogo della raccolta di «coscienza storica manipolata»[5]. Su questo affascinante e attuale tema, direttamente e

---

[1] TUCIDIDE (V, 9).

[2] Cfr. *Germania: un passato che non passa*, a cura di G. E. Rusconi, Torino, Einaudi, 1987, p. 8.

[3] Ivi, pp. 98 sgg.

[4] Ivi, p. 48.

[5] Ivi, rispettivamente p. 93, p. 106, p. 164; il contributo di Habermas è edito ivi, pp. 98-109.

indirettamente, la bibliografia recente si è soffermata con due libri molto diversi tra loro per approccio e per formazione degli autori.

Pubblicato già nel 1982 presso il Saggiatore con il titolo di *Analogia e Storia,* e in Francia con il titolo di *La tolerance et la vertu (1989),* il breve ma complesso libro di Luciano Canfora viene oggi riproposto al lettore italiano da Laterza (Luciano Canfora, *L'uso politico dei paradigmi storici,* Bari, Laterza, 2010, pp. 124), con una prefazione dell'Autore volta a spiegare la duplice chiave di lettura del testo, ossia da un lato il rapporto tra la illuministica tolleranza e la giacobina virtù, e dall'altro la questione di metodo del pensare i fatti storici che è l'analogia, intesa «kantianamente come *forma a priori*». «Il giudizio», infatti, «sui fatti storici [...] è determinato dalla nostra comprensione di essi», così come il tipo di analogia in cui riteniamo appropriato pensarli comporta necessariamente lo schierarsi rispetto a essi.

Da sempre, l'analisi storica si presta a posteriori a sintesi impensabili per i contemporanei dell'avvenimento, come fece Tucidide "scoprendo" l'unità della guerra del Peloponneso (404-431), o come cercano di fare le diverse periodizzazioni della Rivoluzione Francese, e proprio queste analisi costituiscono un delicato aspetto conoscitivo. L'analogia è comunque alla base della riflessione storica di Tucidide, come l'intuizione della inestricabilità del fatto dal soggetto, e in essa «può riconoscersi una forma della comprensione storica in generale» (p. 5). Già interpretata da Droysen come una articolazione dell'euristica, l'analogia può essere considerata come una «reazione che rende pensabile per me oggi un fatto che è ormai trascorso» (p. 7), fino a costituire mezzo e punto di arrivo del pensare storico, specie per campi come «la storia comparata, la macrostoria o più in generale la storia della civiltà in senso braudeliano» (pp. 15-16). Per sua natura, «il procedimento analogico», cogliendo elementi di affinità tra contenuti differenti «si pone come superamento della mera e tautologica identità». L'analogia si intreccia, però, con l'ideologia, per il modo stesso in cui l'analogia «orienta il racconto» per far emergere una causa principale. Proprio sotto questo aspetto si manifesta l'insidia dell'intreccio analogia/ideologia perché l'interferenza ideologica non solo orienta, ma può deviare o paralizzare (p. 25). Altro rischio dell'analogia è il suo esame del particolare, come già Tucidide segnalava (I, 22), alla ricerca di un equilibrio tra conoscenza del particolare e comprensione complessiva. Per lo storico greco, l'*ergon* è un «atomo di storia, non ulteriormente frantumabile, pena la perdita del suo senso compiuto», e l'analogia è una costante della politica, da cui ne discende la prevedibilità (pp. 33-36).

Nell'analogia risiede dunque il punto d'incontro tra conoscenza storica e concezione della storia. L'intreccio tra analogia e ideologia è, dunque, lo snodo più de-

licato dell'«inquietante mestiere dello storico», perché «lo storico sussiste *in relazione col potere*: o perché antagonista o perché suo strumento» (p. 117). E la relazione con il potere si può, ad esempio, rivelare nella redazione del manuale scolastico, che per sua stessa natura si presta a «divenire portatore di un sapere dogmatico», fino a risentire della «politica scolastica», riflesso dell'«ideologia dominante» (p. 92). Nel Settecento e nell'Ottocento, la storia insegnata in Italia era impregnata di ideologia sabauda, e giungeva fino alla contemporaneità, senza «paura di contaminare la scientificità con la recente «politica»: una paura che invece ritorna spesso nel nostro tempo, grazie a un'idea errata della «verità» storica, conseguibile [...] solo a proposito di un passato adeguatamente remoto» (p. 93). Il fascismo si innestò sulla manualistica preesistente, riservando particolare attenzione solo alle scuole elementari dove la fascistizzazione fu agevolata dall'introduzione di un nuovo libro di testo. Esisteva anche una materia denominata «Elementi di cultura fascista», che contrapponeva l'anarchia e il rischio rivoluzionario alla positiva rivoluzione fascista, poi trasformata a cavallo degli anni Sessanta in «Educazione civica», con tutt'altri insegnamenti. Appare innegabile dunque che la manualistica soggiaccia sempre alle revisioni del momento. Tuttavia, se è vero che «il revisionismo è «coeterno" all'attività storiografica» (p. 99), in questo momento siamo di fronte «ad un insieme di revisionismi, che diventa sospetto proprio perché c'è un filo connettivo ideologicamente coerente» (p. 100).

Con un approccio diverso, Aldo Giannuli (*L'abuso pubblico della storia. Come e perché il potere politico falsifica il passato*, Parma, Guanda, 2009, pp. 359) si addentra decisamente sul problema dell'uso pubblico della storia. La visione di Giannuli è più contemporaneista e, oltre a prendere atto del tumultuoso ritmo della storia negli ultimi decenni, muove da una ammissione: «La storia *è* il suo pubblico, coincide perfettamente con esso» (p. 14). Se la storia è pubblica, l'abuso pubblico della storia è connessa all'idea di controllo politico della storia, perché oggi nelle democrazione liberali si scrivono leggi, nominano commissioni, ecc. per controllare la storia (p. 20).

Il quadro politico e sociale è profondamente mutato negli ultimi decenni, tanto quanto è profondamente cambiata la comunicazione a causa della televisione. Se è un fatto che il numero di lettori dei giornali è in calo, è altrettanto vero che gli editori tentano in tutti i modi di recuperare lettori (per motivi certo professionali, ma anche per attirare i denari degli inserzionisti pubblicitari) con campagne stampa di cui spesso non resta traccia dopo pochi mesi. Notizie false, o aumentate ad arte per attirare il lettore, che hanno l'effetto di alzare continuamente l'asticella dell'attenzione. Anche per questo, ad esempio, «revisionismo» e «negazionismo» sono oggetto di dibattito sui giornali: un professore che nega o minimizza

l'olocausto fa notizia. Se la storia negli ultimi decenni sviluppa avvenimenti e cambiamenti con maggiore rapidità e imprevedibilità, la politica dal canto suo arranca navigando a vista, sia perché legata a risultati immediati da conseguire (pena il calo dei propri elettori), sia perché ancora non è riuscita ad adattarsi alla carenza del suo monopolio sulla «idea di progresso»[6]. L'alleanza fra potere finanziario e potere militare è una conferma della crisi della politica negli ultimi anni, perché quando «la politica rinuncia a ogni progetto di ingegneria sociale, per limitarsi a essere custode dell'ordinamento vigente, va fatalmente incontro alla sua decadenza», dal momento che appare scarsamente rilevante ai cittadini (p. 45). Tale fenomeno spiega molto bene il ritorno del «populismo contemporaneo», in sé contrapposto all'idea di democrazia, con i suoi tradizionali slogan, come la polemica antintelletuale e la parallela esaltazione del «popolo» (pp. 46-47). Se uniamo tutto ciò all'ondata di antipolitica e alla «crisi del sociale», otteniamo facilmente la sintomatologia e l'eziologia del deperimento degli istituti della democrazia, senza dimenticare l'esistenza di numerosi enti sovranazionali completamente avulsi dalla rappresentatività democratica seppur dotati di ampi poteri (p. 57-59).

Date queste premesse sociali, l'Autore si sofferma comunque sulle diverse interpretazioni dei fenomeni storici nel Novecento a cominciare dall'entrata della storia nei tribunali. Il processo di Norimberga ha cambiato modo di fare giustizia penale, ma forse anche il modo di operare degli storici, determinando una sorta di «tribunalizzazione» della storia, che negli anni successivi non è venuta meno, come nel processo Eichmann, o nei seguenti processi a Papon o Barbie per arrivare ai giorni nostri con processi a dittatori europei e non. La *Shoah*, al di là del fatto che possa o non possa essere considerato un *unicum* nella storia dell'umanità, resta il momento focale del secolo scorso: essa è «la grande colpa del Novecento» e ha certo fornito un contributo indiretto al fenomeno dell'abuso pubblico della storia (p. 108). Al negazionismo (la negazione o il ridimensionamento della *Shoah* stessa) si è opposta una legislazione antinegazionista diffusa in parecchi paesi europei, come Austria, Francia, Belgio, mentre in altri paesi esso è sanzionato in qualsiasi forma, come in Portogallo, Spagna e nello stesso stato di Israele. Non si può però non essere d'accordo con l'Autore quando afferma «come la legislazione in tema di negazionismo olocaustico [...] abbia assai poco a che fare con esigenze di carattere morale o con il merito della questione, ma sia funzionale al disegno di piegare l'uso della storia a precisi scopi politici e legittimare l'invasione della politica nel campo della ricerca storica» (p. 128). Beninteso: la vergogna che degli esseri umani abbiano concepito e dato compimento alla *Shoah* resta incancellabile e degna di ferma condanna, ma non è la legge che, in uno stato liberale, deve rimarcare questa inelu-

[6] M. L. SALVADORI, *L'idea di progresso*, Donzelli, Roma, 2006, citato ivi p. 29.

dibile condanna. Dovrebbe essere invece, si noti, la maggiore conoscenza della storia, relegata da quella stessa politica in un angolo, a consentire una corretta interpretazione della verità storica.

La verità dei tribunali e la verità della storia divergono dal momento che il giudice cerca un colpevole, lo storico una spiegazione. Queste due verità quindi differiscono teleologicamente ma anche ontologicamente, perché se la verità processuale è «definitiva e conchiusa in sé», la verità storica è permanentemente orientata alla revisione, nel tentativo di rispondere a domande sempre nuove (pp. 128 ss.). La logica processuale, infine, può e deve essere asseverativa trattandosi della libertà di un uomo, mentre la verità storica è probabilistica: un eventuale errore sarà corretto da uno storico migliore nei prossimi anni.

Le scritture e riscritture politiche della storia dell'impero e le loro esemplificazioni nell'ultimo cinquantennio, specie della storia americana, nonché l'interpretazione dell'ascesa di nuove potenze economico-militari (come la Cina), occupano la parte centrale del libro (capp. IV e V) e meglio esemplificano quanto si è avuto modo di precisare a livello teorico. Si potrebbe quasi sostenere che la «Storia sta allontanadosi dalla Storia» per entrare come visto nella aule di tribunali, o magari in commissioni di riconciliazione nazionale, come accaduto in Spagna, Portogallo, o in Sudafrica con la «Truth and Reconciliation Commission». Del resto, secondo l'Autore «si evidenzia una ulteriore forma di ingerenza della politica nel campo della storiografia» (p. 257). L'Italia è stata coinvolta in fenomeni analoghi, ad esempio, con esperienze di ricerca di verità (o meglio di uso pubblico della storia) con l'istituzione di commissioni parlamentari. L'Autore offre una ricostruzione della vicenda della «Commissione parlamentare di inchiesta sul terrorismo in Italia e sulle cause della mancata individuazione dei responsabili delle stragi», le cui conclusioni sono state sempre influenzate dalla maggioranza politica del momento, con piroette di senso e di logica, che sarebbero esilaranti se non fossero pericolose. E per *par condicio* si osservi che anche la Commissione Mitrokhin non è giunta ad alcuna conclusione (pp. 315-325).

La «storia è dunque il suo uso pubblico [...] soprattutto se si parla di storia politica». La scelta dell'oggetto di ricerca «è il principale atto politico di uno storico», come anche la scelta delle fonti (p. 333), ma tra storico e realtà politica non può esserci indifferenza reciproca. Lo storico ha il diritto di fare al passato le domande che preferisce (anche se politicamente scorrette), ma deve avere l'onestà intellettuale di comunicare le risposte ottenute sebbene in disaccordo con la risposta che si sarebbe aspettato. Insomma, l'uso politico della storia è ammesso, ma non l'abuso attraverso la falsificazione dei fatti, la reticenza, e peggio ancora. E' infatti in corso un ritorno della storiografia «del Principe», intesa come controllo legislati-

vo della verità storica, laddove di fatto le leggi «in materia di negazionismo hanno fatto da apripista all'ingerenza del potere politico nel campo della libertà di ricerca», nonché di un «neoconservatorismo» che mantiene «alcuni principi di libertà (soprattutto di mercato) e la capacità di innovazione tecnologica, ma scorporandone le origini rivoluzionarie, democratiche ed egualitarie», raggiunte grazie agli ultimi tre secoli di storia (p. 342).

In conclusione, è possibile individuare forse sorprendentemente dei punti comuni nei due libri, pur nelle differenze evidenti. La critica di Giannuli alla «ossessione analogica, per cui ogni cosa è la ripetizione di qualche altra cosa» (p. 355), era in un certo senso presente anche nella esposizione di Canfora che, anche se postula l'analogia come strumento conoscitivo, d'altro canto evidenzia come crearla sia parimenti un modo per cogliere le differenze fra fenomeni per giungere a un superamento dell'analogia stessa: in fondo è l'auspicio di Giannuli, laddove sostiene a ragione che ogni fenomeno storico è peculiare in sé. Ancora sorprende come già molti anni fa Canfora attribuisse grande importanza al revisionismo «coeterno» all'attività storiografica, precisando che la «*revisione* (anche quando è frutto di *indagine* e non di mero *ragionamento*) *non è mai neutra*: e dunque mai davvero conclusiva» (p. 101), concetto cui è dedicato un paragrafo anche da Giannuli («Elogio del revisionismo», pp. 352-354), incentrato sui meriti che una diversa lettura delle fonti può produrre in campo storico quando sfocia in un confronto costruttivo tra tesi diverse. Insomma, c'è bisogno ancora di storia e di storiografia democratica: «la storiografia repubblicana deve rifondarsi tornando a essere eresia, se vuol essere spiegazione del presente. Occorre studiare, criticare l'attuale potere costituito, comprendere i concreti meccanismi di funzionamento, rintracciandone i peculiari processi di formazione storica» (p. 355).

GIANMARIO ITALIANO

RECENSIONI

GRADO GIOVANNI MERLO, *Valdo l'eretico di Lione*, Torino, Claudiana, 2010, pp. 120.

Grado Merlo ha inteso costruire il profilo di un'umbratile personalità come quella di Valdo o Valdesio di Lione, muovendosi in modo indipendente dalle tradizionali interpretazioni storiografiche o dalla letteratura divulgativa, e facendo uso di «fonti e documenti» assai noti, ma che «hanno trasmesso informazioni parziali, limitate, distorte, fantasiose» (p. 8). Fonti e documenti contemporanei a Valdo stesso, che non permettono di offrire una «biografia di tipo classico», ma certamente permettono di rendere conto di un'esperienza religiosa. L'inizio di questo libretto, tuttavia, che ha l'ambizione di essere scientifico e divulgativo assieme, sembra apparentemente arduo, poco masticabile, proprio perché affronta e spiega il metodo storico attraverso il quale l'autore ha costruito il suo racconto e lo spiega a *qualsiasi* lettore. Il problema metodologico, d'altra parte, si impone proprio perché legato ad una documentazione tanto esigua. Merlo, dunque, compie un'analisi rigorosa delle poche fonti sulla figura di Valdo di Lione, contestualizzandole, confrontandole, intrecciandole. È il doveroso lavoro dello storico, un metodo esegetico in cui ci si interroga su quale fosse «l'interesse dei testimoni», «quali i loro condizionamenti» (p. 10), ma fatto tuttavia con encomiabile leggerezza. Questa duplice natura è rappresentata anche dalla scelta di citare ampie parti della documentazione latina, ma fornendone un'accurata e gradevole traduzione italiana.

La ricostruzione della memoria di Valdo si presenta quindi anche come una sorta di gioco labirintico e raffinato, come la ricostruzione di un *puzzle*, e l'analisi rende accessibile anche al lettore non specialista poche e singole testimonianze, dal manoscritto 1114 della Biblioteca Nacional di Madrid che contiene l'unica profes-

sione di fede attribuita in prima persona a Valdo, alle testimonianze del monaco cisterciense Gofferdo di Auxerre, collaboratore di Bernardo di Chiaravalle, al *Chronicon universale* dell'Anonimo di Laon, testimonianze per lo più «costruite» in ambito ecclesiastico, fino alle testimonianze del seguace di Valdo Durando d'Osca e quelle più tarde e antivaldesi del cisterciense Alano di Lilla.

Dalla ricostruzione emerge anzitutto un dato noto, ma ancora sorprendente: nella testimonianza «costruita» e piuttosto leggendaria del *Chronicon* dell'Anonimo di Laon (forse un monaco premonstratense di origine inglese, redatta all'inizio del 1200), viene descritto il papa Alessandro III che, nel terzo concilio lateranense del 1179, accoglie Valdo e lo abbraccia: «Waldensium amplexatus est papa» (p. 29), dice il testo, sinteticamente ma efficacemente. La chiesa di Roma, dunque, mostra inizialmente la volontà di riconoscere ed assorbire i Poveri di Lione, poiché la loro scelta pauperistica non crea particolari problemi, appare indirizzata verso un comportamento esemplare ed individuale e verso la pratica della carità, che la Chiesa pensa di poter gestire senza problemi. Quello che la Chiesa accetta è che Valdo sia l'*inventor* di un comportamento laico e cristiano, ma non deve essere a capo di un nuovo movimento religioso, con una diversa interpretazione evangelica, né, soprattutto, deve predicare. Il Concilio lateranense del 1179, dunque, accetterà i valdesi, pur proibendone la predicazione, ma li contrapporrà agli eretici catari, che condannerà perché considerati sovversivi sociali oltre che religiosi. L'anonimo costruisce dunque una testimonianza, finalizzata da una parte a distinguere tra eresie, dall'altra ad esaltare la benevolenza del papa e a colpevolizzare Valdo e suoi seguaci che in seguito precipitano nell'«eresia della disobbedienza» (p. 33).

Esemplare, dunque, mi sembra l'analisi di questo *Chronicon*, che costruisce su Valdo un interessante racconto di tipo agiografico, una sorta di «scrittura di santità», in cui l'immagine del mercante usuraio e la sua conversione pauperistica sono finalizzati non solo alla condanna da parte della Chiesa dell'usura e del mondo del denaro che sta nascendo, ma anche di quel ceto di uomini «nuovi», di cui Valdo fa parte, un ceto «borghese» recalcitrante al controllo ecclesiastico, che risveglia le sospettosità della Chiesa romana. Valdo è narrato invece come protagonista di una «follia evangelica» (gridava per Lione: nessuno può servire due signori, a Dio e a Mammona) non particolarmente originale nella cristianità medievale. Viene in questo modo fatto circolare un messaggio tradizionale, di santità sotto il controllo della Chiesa.

Valdo e i suoi «fratres» invece disobbediscono e predicano, uomini e donne. Anzi, osserva acutamente Merlo, la scelta pauperistica sembra essere funzionale proprio alla predicazione, come scelta di libertà nella testimonianza. Valdo cade quindi nell'eresia della disobbedienza, ma soprattutto nel grave errore della «curio-

sitas», «curiositas» che in latino significa non solo curiosità, ma anche bramosia di sapere, un termine intrinsecamente negativo sia nella Chiesa medievale, sia nella Chiesa dell'età moderna, e che definisce un timore diffuso nei confronti degli "indotti" che si vogliono fare dotti. Valdo, infatti, fa tradurre e copiare «multos libros Bibliae» e perfino commenti e «sentenze» dei Padri della Chiesa. Quella del *Chronicon* è, dunque, una testimonianza veramente straordinaria. Costruita per esaltare una docile *paupertas*, ci tramanda invece l'immagine di un laico che vuole capire e gestire, anche criticamente attraverso la cultura cristiana e patristica, le Sacre Scritture. Inaccettabile è, dunque, per la Chiesa la predicazione "informata" dei semplici laici, mentre lo sarebbe assai meno la "follia" del pauperismo.

Onestamente, invece, Merlo rinuncia a sondare il pensiero di Valdo. Le fonti contemporanee non lo potrebbero sorreggere e il valdismo successivo sarà complesso e composito. Anche in questo caso, tuttavia, un documento è analizzato con sottigliezza. Si tratta di una lettera sull'incontro che avvenne a Bergamo nel 1218, quando Valdo era certamente già morto, tra valdesi transalpini e cisalpini per cercare inutilmente unità e conciliazione, e dal quale emergono alcune convinzioni di Valdo intorno al proprio movimento: una concezione egualitaria anzitutto e non gerarchica, sostanzialmente contraria a qualsiasi organizzazione alternativa. Non dovevano esserci «prepositi», non doveva esserci gerarchia tra i «fratres», ma solo *ministri* che esercitassero un servizio. Merlo quindi ne deduce una costante volontà di ortodossia dell' 'eretico' Valdo, eretico involontario che non ha voluto fondare una qualche formazione religiosa. Quello che, tuttavia, nella discussione sembra affiorare di più interessante, per i futuri sviluppi del valdismo, è il problema che ne determinerà la rottura: i valdesi transalpini vogliono fare di Valdo in qualche misura un emblema di santità, un uomo dal paradiso assicurato. Gli italici invece rifiutano e lo accomunano per di più ad un ignoto Viveto, per noi oggi un «frater» qualunque che, accostato a Valdo, rende impossibile collocarlo in una scala gerarchica di santità verso la salvezza.

L'originalità di questo personaggio sta dunque per Merlo soprattutto nella sua appropriazione delle Sacre Scritture, da cui derivarono conseguenze rivoluzionarie e anticlericali. La «vicenda umana di Valdo» contiene dunque «una forza di contemporaneità che coincide con un bisogno di conoscenza libero e spregiudicato», scrive Merlo (p. 97). Altro elemento interessante, tuttavia, forse un po' meno sottolineato, è quello tramandato dal "valdese" Durando d'Osca, quando attribuisce a Valdo l'affermazione radicale per cui, «se (le gerarchie di Chiesa) dovessero ordinarci qualcosa in contrasto con il Figlio di Dio, nostro sommo pontefice, abbiamo appreso dai precetti delle divine Scritture che dobbiamo dire loro in modo confidente: *bisogna obbedire a Dio più che agli uomini*» (p. 106). Affermazione appa-

rentemente innocua, ma che ebbe indubbiamente conseguenze rivoluzionarie all'inizio della Riforma protestante, diventandone tra l'altro un cardine, assieme alla centralità delle Sacre Scritture e della predicazione, e che sembrerebbe giustificare una certa continuità, non tanto con la popolazione valdese del Piemonte, quanto con la rottura riformata.

È noto, seppur insufficientemente studiato, quanto sia stato importante per i riformatori del Cinquecento testimoniare una continuità con quegli antichi valdesi che, alle loro origini, erano definiti «novos apostolos» e rivendicavano fedeltà al Vangelo. Valdo, dunque, è protagonista di una "eresia" medievale il cui nome «valdesi» è, quasi inspiegabilmente, giunto fino ai nostri giorni a denominare una chiesa cristiana protestante. Non credo che, per coloro che oggi si definiscono valdesi, si tratti tanto dello «sbandieramento dell'antenato glorioso», come allude con percettibile ironia Merlo, quanto piuttosto di cercare di cogliere i nessi storici tra il valdismo medievale e quello che nel Cinquecento veniva definito ormai da più fonti il "popolo valdese". La discontinuità tra i Poveri di Lione e i valdesi moderni è stata ampiamente dimostrata dalla storiografia, e tuttavia vi è una continuità geografica, genealogica, etnografica che andrebbe meglio approfondita, a spiegare non solo perché e come i valdesi del Cinquecento (e quale genere di "valdesi") aderirono alla Riforma, ma anche le ragioni per cui si costruirono una sorta di identità di "popolo valdese", al punto da prendere, per primi in Europa nel 1560, le armi contro il proprio sovrano.

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

Valdesi medievali. Bilanci e propettive di ricerca, a cura di Marina Benedetti, Torino, Claudiana, 2009, pp. 324.

Da trent'anni oramai la ricerca sul valdismo medioevale segue un ritmo decennale, causato dalla scadenza dei grandi convegni tenuti nel 1988 e nel 1998 ad Aix-en-Provence e, ultimamente, nel 2008 a Milano. Di quest'ultimo sono usciti nell'anno successivo gli atti, che costituiscono di nuovo, come quelli di dieci e vent'anni prima, una pietra miliare nell'evolversi della ricerca in questo ambito. Accanto allo ‹zoccolo duro› di studiosi rinomati, che hanno già partecipato ai convegni precedenti (Gabriel Audisio, Marina Benedetti, Peter Biller, Romolo Cegna,

Grado G. Merlo, Kurt-Victor Selge), troviamo anche ricercatori più giovani o che solo recentemente hanno approfondito la storia dei valdesi. In questo modo, gli atti del convegno di Milano sono la fotografia di una ricerca in movimento e con un futuro promettente.

Il volume è introdotto da due contributi dedicati all'andamento del dibattito durante il decennio passato. Innanzitutto, Grado G. Merlo ritorna alla questione circa l'unitarietà o pluriformità del valdismo medioevale, spiegando che la sua proposta «del plurale *valdismi* in luogo del singolare *valdismo* non intendeva (né intende) porsi come tesi storiografica, bensì come *proposta euristica*, affinché le presunte unità e unitarietà del valdismo venissero sottoposte continuamente a rigorose verifiche documentarie» (p. 13). In questo senso egli dichiara di condividere il punto di vista di Peter Biller, che ribadisce la coerenza storica del valdismo europeo della seconda metà del XIII e del XIV secolo, mentre esprime le sue perplessità rispetto all'approccio di Euan Cameron, presso il quale vede in atto una lettura teleologica e in questo senso riduttiva del fenomeno storico, mirata all'adesione alla Riforma (pp. 15 s.). Forse, però, questa percezione delle monografie di Cameron è degna di ulteriore discussione, dato che quest'ultimo mette esplicitamente l'accento sul valdismo rurale del XIV/XV secolo, presupponendo così delle distinzioni di base.

Il secondo contributo dedicato alla storia della ricerca è di Peter Biller, che ricorda i vari progetti d'edizione di atti inquisitoriali intrapresi negli ultimi anni, fornendo così una panoramica molto utile.

La seconda parte degli atti milanesi, intitolata «Itinerari di ricerca», raccoglie nove contributi su temi particolari. È predominante una prospettiva di storia sociale. Wolfram Benziger ripercorre la legislazione antiereticale del XII/XIII secolo, per la quale la condanna dei valdesi ebbe senz'altro un effetto catalizzatore. Invece d'identificare come causa dell'elaborazione di nuove leggi movimenti considerati pericolosi, fra cui quello risalente a Valdo di Lione, l'A. vede in Valdo e nei suoi, che inizialmente agivano con buona pace dell'arcivescovo di Lione, «le vittime di una nozione giuridica cambiata» (p. 49), identificando come forza motrice di questo cambiamento processi all'interno del sistema canonistico del tempo nel senso dell'*autopoiesis*, come descritta dal sociologo tedesco Niklas Luhmann (p. 50). Jörg Feuchter riassume le sue ricerche sui valdesi duecenteschi di Montauban (cfr. la recensione in «Protestantesimo», 63, 2008, pp. 184-186). Il contributo di Simone Balossino e Jacques Chiffoleau descrive il ruolo del valdismo nel «mondo comunale» della Provenza del XIII secolo, inserendo la persecuzione nel quadro complesso delle battaglie fra il patriziato cittadino, alleato spesso con l'alto clero, e il ceto medio in ascesa, che aspirava ad una maggiore partecipazione politica e in cui era vivo uno spirito anticlericale, bollato dall'altra parte come "valdismo" senza che

tuttavia fosse sempre evidente un legame preciso con il fenomeno storico (cfr. in particolare le pp. 80 sg.). Questa collocazione sociale corrisponde bene, del resto, ai risultati di Feuchter per Montauban, dove il profilo religioso degli «eretici» è evidenziato dalle fonti, ma con maggiore chiarezza. L'articolo di Georg Modestin, che ugualmente riassume delle pubblicazioni monografiche precedenti, descrive il valdismo borghese ed economicamente prospero di Strasburgo nella seconda metà del Trecento (con la famosa scuola dell'«Alte zum Hirtze», p. 108). Le ricerche di Kathrin Utz Tremp sui valdesi di Friburgo (Svizzera), che dal punto di vista della storia sociale si trovavano in condizioni simili a quelle dei loro fratelli strasburghesi, partono da un manoscritto del «Miroir de Souabe», una volta in possesso di un valdese. Il carattere di questo manoscritto si rivela, però, come religiosamente innocuo, il che fa capire che per persone di questa estrazione l'appartenenza al valdismo non era più un fattore che dominava in modo totalizzante la loro esistenza.

Un contributo di Luca Patria sui valdesi nel balivato sabaudo della diocesi di Torino nel tardo medioevo si concentra su una precisa fonte inquisitoriale, ossia sulle deposizioni di Giovanni Sensi nel 1403 a Susa, correggendo così a molti riguardi la pubblicazione di Loris Canalia nell'annata 2006 del «Bollettino della Società di Studi Valdesi». Egli fornisce un altro esempio in cui si evidenzia l'influsso dei preconcetti degli inquisitori sulle affermazioni degli imputati, immortalate nei verbali. Colpisce particolarmente in questo caso l'identificazione di valdismo e «maomettismo», frutto ovviamente della sconfitta di Nicopoli del 1396, che aveva coinvolto un numero considerevole di nobiluomini sabaudi (p. 155). L'arco alpino occidentale è anche palcoscenico delle vicende indagate da Marina Benedetti, che si dedica di nuovo ai *barba*, analizzando in particolare due manoscritti della Biblioteca nazionale di Parigi, che comprendono l'elenco di ventiquattro processi inquisitoriali contro predicatori valdesi, ma di cui non si conservano i verbali. L'interpretazione di questa fonte permette di giungere a risultati preziosi circa l'organizzazione interna, anche per quanto concerne i viaggi che intrapresero per raggiungere i loro adepti. Merita forse rilievo il riferimento ad una disputa formale fra delegati dell'inquisizione e alcuni *barba*, guidati da un loro superiore, accaduta nei primi anni del XVI secolo a Luserna nella Val Pellice (p. 185).

Sono collocate nello spazio di confine fra valdismo medioevale e «Églises des vallées» moderne le ricerche di Gabriel Audisio ed Euan Cameron. Audisio presenta una fonte, a suo parere finora sconosciuta, ossia una descrizione purtroppo anonima del valdismo provenzale conservato nel carteggio di Heinrich Bullinger e da lui datata attorno al 1540. Dal punto di vista della storia della teologia la sorpresa che la lettura di questa fonte offre è che i valdesi provenzali, per quanto risulta da questo testo, affermarono il *sola fide* e rinnegarono la libertà d'arbitrio (p. 194). Si

allinearono dunque, secondo questa testimonianza, all'insegnamento della Riforma in una materia in cui i primi contatti, effettuati dai *barba* Georges Morel e Pierre Masson, avevano evidenziato un palese dissenso. In realtà, però, le affermazioni di Audisio vanno diligentemente valutate. Immediatamente in seguito alla pubblicazione di questo volume Albert de Lange ha ricordato che Arturo Pascal aveva già pubblicato questo documento nel «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» (19 1914, pp. 30-33), proponendo con buoni argomenti la datazione del 1557, che risolverebbe anche le menzionate perplessità circa la collocazione di questo testo nella storia della teologia valdese. Cameron descrive la continuità che contraddistingue le visioni valdese e riformata della storia ecclesiastica, caratterizzate entrambe dall'idea di un declino intermedio della Chiesa descritto nei termini di una critica della «Donazione constantiniana». Dato che il volume sarà punto di riferimento di ulteriori ricerche, sarebbe stato utile in questo contesto un accenno all'importante monografia di Wolf-Friedrich Schäufele *«Defecit ecclesia». Studien zur Vefallsidee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters* del 2006.

Un ultimo filone di ricerca, collocato nella terza parte, intitolata «Letteratura valdese: proposte di lettura», si applica ai «manoscritti valdesi» del XVI secolo. Un testo breve ma importante di Silvia Vigna Surìa, frutto del lavoro di un gruppo di ricerca attorno a Luciana Borghi Cedrini a Torino, presenta un censimento dei sermoni contenuti in questi manoscritti – inteso come «preliminare» a una futura edizione di questi testi. Accanto a una precisa identificazione dei 162 sermoni, che sono in parte pluriattestati, questa prima panoramica confronta anche il calendario liturgico, deducibile dalle rispettive letture bibliche, con quello cattolico. Il risultato è una similitudine sostanziale con alcune variazioni, fra cui spicca la suddivisione dell'anno liturgico in quattro *Trecenas*, ossia «Tredicine», per le quali non sono ancora state scoperte delle analogie. Il ruolo dello scritto apocrifo «Pastore di Erma» nei manoscritti è analizzato da Remo Cacitti, mentre Giovanni Battista Bazzana esamina la «Preghiera di Manasse», testo che, come ammette lo stesso Autore, ricorre tuttavia frequentemente anche in altri manoscritti coevi della Bibbia. Romolo Cegna, infine, identifica il trattato «Alcunas sposicions sobre alcuns passage de sant Mt.» in una traduzione occitanica dell'*Opus imperfectum in Mattheum*, attribuito a Giovanni Crisostomo. Cegna ipotizza che la trasmissione di questo testo fu mediata, come in tanti altri casi, dagli hussiti. Concedendo sempre, in linea di massima, la plausibilità di questa ipotesi, va anche detto che gli argomenti avanzati dall'A. non riescono a dimostrarla storicamente. L'analogia fra le «sposicions» e due manoscritti dell'*Opus imperfectum* conservati a Praga concernente diverse omissioni di testo è di difficile valutazione, finché non possediamo una conoscenza più complessiva della storia testuale dell'*Opus* durante il medioevo. La proposta di collocare la

trasmissione dei testi dagli hussiti ai valdesi proprio a Costanza, durante il processo di Giovanni Hus (p. 259), appare piuttosto come ipotesi, piuttosto che come tesi storica documentata.

Il libro si conclude con un'appendice, in cui Kurt-Victor Selge racconta del significato della ricerca sui valdesi per il suo percorso accademico e Albert de Lange presenta ai lettori la «Bibliografia valdese», sito internet curato da lui e strumento prezioso per chiunque si voglia orientare in questo ambito. A conclusione della lettura di una pubblicazione così importante sul valdismo medioevale, che si rivela come ambito di ricerca tutt'altro che esaurito, possiamo soltanto esprimere la speranza che tale libro ispirerà ulteriori indagini, da svolgere oggigiorno su un livello metodologico avvertito come quello qui manifestato.

LOTHAR VOGEL

PAOLO SALVETTO, *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento. Le difficili «pratiche del vivere christiano»*, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 322.

La ricerca di Paolo Salvetto sul chierico reatino Tullio Crispoldi (1510-1573) costituisce un nuovo tassello nella ricostruzione di un periodo storico particolarmente fecondo, per contributi individuali, importanza delle sperimentazioni religiose e qualità delle proposte dottrinali, all'interno della storia italiana del Cinquecento, vale a dire l'età di transizione a cavallo tra riforma luterana e applicazione dei decreti del concilio tridentino. In questo contesto, emblematica fu l'esperienza del vescovo di Verona Gian Matteo Giberti, con la sua corte composta da letterati, poeti, umanisti, teologi, chierici e religiosi coinvolti in un programma di profondo rinnovamento *in membris* della diocesi, preludio a un progetto di riforma di ampio respiro dell'intero edificio ecclesiastico.

Il libro è diviso in quattro capitoli che approfondiscono, attraverso la lettura delle opere del Crispoldi, l'impegno pastorale nella diocesi veronese (I cap.), le discussioni teologiche animate dai collaboratori del Giberti (II cap.), il confronto del reatino con le posizioni del Valdés e dell'Ochino in materia di fede e di ecclesiologia (III cap.) e, dopo il trasferimento a Roma, la sua vicinanza al movimento degli «spirituali» (IV cap.). Buona parte della ricerca è quindi orientata a illustrare l'animato dibattito dottrinale dell'ambiente veronese, dove la realizzazione dei progetti di riforma dell'attività pastorale prevedeva un apporto teorico, rappresentato

dalle lezioni su grazia e libero arbitrio che negli anni trenta del Cinquecento il teologo fiammingo Johann van Kampen fece ai collaboratori del vescovo (pp. 81-143), uno letterario, centrato principalmente sulle opere a stampa del Crispoldi che intendevano «esortare il popolo dei fedeli ad aggregarsi, a riconoscersi intorno ai simboli, alle consuetudini della vita ecclesiastica, ai suoi sacramenti» e alle pratiche liturgiche (p. 111), e uno pragmatico, affidato al ruolo dei predicatori cappuccini (pp. 26-40) ospitati dal 1535 nella città scaligera al posto dei chierici regolari teatini, che all'incirca un decennio prima il Giberti voleva mettere alle sue dipendenze sottraendoli all'influenza del loro fondatore Gian Pietro Carafa.

Tra i principali collaboratori del vescovo, il Crispoldi partecipò all'esperienza veronese con la redazione di un *corpus* di opere, formato da «scritti di meditazione spirituale, testi di preghiera e manuali» indirizzati alla «formazione del clero», «alla catechesi e all'edificazione dei laici» (p. 7), che suggerendo argomenti e «pratiche del viver christiano» accompagnavano le attività pastorali volte al recupero della devozione dei credenti attraverso il ricorso alla dimensione genuina e spirituale della fede. Il libro illustra infatti la strategia con cui il Giberti si mosse per erodere nell'esercizio delle sue funzioni l'ingerenza dei canonici della cattedrale, contrastarne le politiche localistiche, riformare il clero locale e raggiungere le periferie della diocesi con un messaggio sfrondato da concrezioni superstiziose e credenze popolari. L'Autore del resto mette bene in luce gli interessi «del circolo veronese per elaborazioni spirituali volte a quel rinnovamento interiore, oltre che istituzionale, cui erano destinate riflessioni relative alla profonda rilettura paolina, a un assoluto cristocentrismo, al significato del libero arbitrio, al rapporto tra la fede e le opere» (p. 124), tematiche che non sfuggono nei testi del Crispoldi, intrisi di contatti con la produzione spirituale di quegli anni, a volte anche controversa come nel caso del *Beneficio di Christo* (pp. 120-126; 176-192), cui sono legati da «affinità formali e contenutistiche» ben più ampie di quelle «sinora riscontrate» (p. 11). *Tullio Crispoldi nella crisi religiosa del Cinquecento* apre quindi nuovi e importanti spiragli di indagine sulla genesi della *Gibertalis disciplina* che, nonostante i molti e brillanti studi, necessita ancora di essere indagata a partire dagli sviluppi dell'odierna storiografia sul filofrancesismo, che coinvolse molti ecclesiastici della cerchia di Clemente VII, e dai precoci contatti che il Giberti ebbe per tramite dei suoi collaboratori con l'ambiente del cosiddetto evangelismo francese, animato nei primi anni venti del Cinquecento nella diocesi di Meaux dal vescovo Guillaume Briçonnet e dagli umanisti Jacques Lefèvre d'Étaples e Guillaume Farel. Proprio quest'ultimo aspetto, che contribuirebbe a una più ampia comprensione degli obiettivi riformatori del Giberti, viene evocato dall'uso che Salvetto fa del termine evangelismo, inteso sostanzialmente come «ampio movimento di riforma» (p. 114), che alcune riflessioni

recenti mostravano tuttavia di aver abbandonato in favore di categorizzazioni meno generiche.

Se l'impianto generale del libro si aggancia ampiamente ai recenti sviluppi del dibattito scientifico e le riflessioni apportate sono di primaria importanza, più sfumata appare invece proprio la biografia del Crispoldi che suo malgrado l'Autore è costretto a indagare misurandosi «con un duplice silenzio» (p. 5), delle fonti e della storiografia. Infatti, in mancanza di una documentazione inedita, il profilo del chierico e il ruolo che questi rivestì nella corte di Verona sono ricostruiti a partire dalle sue opere grazie a una «minuziosa ermeneutica testuale» (p. 11), affrontata in controluce evidenziando «una lettura segnatamente agostiniana», «non esente da venature mistiche» (p. 7), frutto della sua «antropologia negativa» (p. 149) «tesa a far risaltare i meriti incommensurabili del sacrificio della croce» (p. 163); del suo interesse per le fonti scritturali; della sua elaborazione di una *imitatio Christi* che, sviluppata a partire dal filone della *Devotio moderna*, sarebbe andata fondandosi «sul principio della giustificazione per fede» (p. 163) e infine del suo «precoce interesse» per le questioni dottrinali più scottanti. Dall'analisi delle opere emerge inoltre la «specifica dialettica» del Crispoldi, rappresentata dalla «costante ricerca di equilibrio tra l'esortazione a una pietà fortemente individualizzata e l'insegnamento pastorale rivolto a una comunità di fedeli» (p. 41), segno di come il progetto di riforma del Giberti fosse stato congegnato in maniera organica a partire proprio da una sua genesi editoriale.

Il carattere del Crispoldi e le sue posizioni in materia dottrinale sono altresì indagati confrontando le sue scelte con quelle maturate da altri compagni dell'esperienza veronese, ai quali il vescovo consentì ampia libertà di azione. Il Giberti evitò infatti di prendere posizione sulle aspre controversie in materia di fede ma «promosse o per lo meno consentì tra i suoi collaboratori una fitta circolazione di idee, di lettere, di studi, i cui echi traspaiono con evidenza dall'analisi delle opere del reatino» (p. 8). L'Autore ci ricorda come al nome del Crispoldi sia stato spesso associato quello dell'umanista Marcantonio Flaminio, a lungo collaboratore del vescovo, che dopo aver lasciato la diocesi di Verona andò schierandosi su posizioni di un più rigido e radicale agostinismo, fondamentalmente attenuate nel reatino nei cui scritti «dominava lo sforzo di mantenere entro una cornice ecclesiologica tradizionale le esigenze di una spiritualità che si era riconosciuta nei principi della giustificazione per i meriti della croce, dell'infinita misericordia di Dio e della vacuità delle opere» (pp. 7-8). Del resto, per la sua vicinanza all'Ochino (pp. 158-176), per il riferimento che, durante il dibattito seguito alla predicazione di Agostino Museo a Siena del 1537, lo stesso Flaminio fece a proposito delle comuni posizioni sulla predestinazione (pp. 145-158) e per le tematiche trattate nei suoi opuscoli, dove tra

il 1538 e il 1542 è anche ravvisabile la presenza di «inflessioni esoteriche» tipiche della controversa dottrina del frate domenicano Battista da Crema, ispiratore delle prime comunità paoline (pp. 207-211), il Crispoldi è stato collocato dall'Autore in un ambiguo «crinale dell'eresia», nella quale tuttavia non sarebbe scivolato per la sua continua «dichiarazione di obbedienza al magistero della Chiesa» (p. 161) e per la sua «volontà di non entrare in questioni dottrinali troppo ardue» (p. 53).

Il libro si chiude con il trasferimento a Roma del Crispoldi, avvenuto dopo la morte del Giberti, e con la sua conseguente adesione, sollecitato forse dal Flaminio, al gruppo degli «spirituali» di Reginald Pole, che gli consentì di trovare un nuovo «punto di riferimento, di aggregazione e di identità religiosa» in cui «conciliare ardite speculazioni teologiche con un progetto di rinnovamento religioso alieno da qualsiasi rottura ecclesiologica» (pp. 247-248). Tuttavia, durante i pontificati di Pio IV e Pio V, i movimenti e le azioni del reatino «si perdono quasi definitivamente» (p. 256) e il libro di conseguenza si concentra sulla ripubblicazione delle sue opere principali, avvenuta per i tipi degli eredi di Gabriele Giolito tra il 1566 e il 1570, in concomitanza con il recupero della letteratura devozionale fortemente auspicato da Carlo Borromeo. Quest'ultimo, tra l'altro, mostrò un peculiare interesse verso gli «scritti sulla formazione del clero» del Crispoldi (p. 36) e, più in generale, verso le strategie pastorali del Giberti, arruolando alcuni antichi collaboratori del vescovo nella sua riforma dell'arcidiocesi milanese (pp. 10; 232), decretando in questo modo la sopravvivenza dell'esperimento veronese negli anni della restaurazione post tridentina.

ANDREA VANNI

GÜNTER MAJEWSKI, *Von der Selbstverwaltung zur erzwungenen Assimilation. Die Integration der Waldenser in Württemberg*, Bruchsal, Verlag für Kulturwissenschaften, 2010, pp. 431, ISBN: 978-3-89197-444-5.

Esistono molte trattazioni scientifiche relative ai valdesi del Württemberg e alla loro integrazione nelle istituzioni politiche ed ecclesiastiche dell'epoca. A prima vista la dissertazione presentata del 2009 da Günter Majewski, *Von der Selbstverwaltung zur erzwungenen Assimilation. Die Integration der Waldenser in Württemberg* [Dall'indipendenza all'assimilazione forzata. L'integrazione dei val-

desi nel Württemberg] parrebbe essere uno dei tanti lavori su questo tema. Questa prima impressione è però ingannevole. Majewski, i cui antenati si possono ricondurre all'antica famiglia Vinay, si avvicina al "vecchio" tema con un approccio del tutto nuovo: la pedagogia.

In più di 350 pagine dimostra in maniera efficace e suggestiva che l'assimilazione forzata dei valdesi del Württemberg si è prodotta all'interno della direttiva statale "istruzione", sottolineando l'attualità del tema fino ai giorni nostri.

L'assimilazione dei valdesi avvenne in un tempo di cambiamenti di vasta portata. Il Württemberg si stava trasformando da ducato a regno di grande prestigio nel cuore dell'Europa. In questo fatto Majewski individua una delle ragioni principali per i ripetuti interventi nelle colonie valdesi, perché «uno stato come il Württemberg che mirava ad occupare un posto sul palcoscenico internazionale, doveva necessariamente presentare il più alto numero possibile di sudditi autoctoni, per essere preso sul serio sulla sua sovranità. Uno stato formato da un conglomerato di etnie diverse aveva, nei rapporti diplomatici, un peso inferiore rispetto a quello di stati con popolazione omogenea...» (p. 318). Il Württemberg aveva bisogno di una popolazione omogenea, ma i valdesi non corrispondevano a questo modello, giacché rimanevano attaccati ai privilegi che erano stati loro a suo tempo concessi, legati ai loro riti religiosi e non da ultimo al dialetto che avevano portato con sé. Proprio la lingua, dimostra con evidenza Majewski, era considerata indizio di identità nazionale e di appartenenza. E così iniziò, con la motivazione pretestuosa di dover alzare il livello di istruzione all'interno delle colonie, l'inserimento forzoso dei valdesi nella società del Württemberg e, di conseguenza, l'irrimediabile e definitiva estinzione della cultura e del patrimonio ideologico dei valdesi.

Da ultimo, secondo Majewski, questa imposizione dall'alto non sarebbe affatto stata necessaria, in quanto era già in corso da parte dei valdesi l'avvicinamento al modo di essere e di vivere del Württemberg. Sia economicamente, sia socialmente essi si erano inseriti nella società e si consideravano «diversi integrati» [„integrierte Andersartige"] (p. 329), poiché si distinguevano dalla popolazione autoctona unicamente per la lingua.

Inizialmente il lavoro di Majewski si legge con qualche fatica, a motivo del dibattito teoretico di fondo e della dettagliata trattazione delle problematiche pedagogico-filosofiche. Nella seconda parte tuttavia (a partire dal capitolo su Andrea Keller) egli sviluppa alcune nuove tesi appassionanti che fanno apparire sotto una nuova luce le motivazioni per l'integrazione dei discendenti dei valdesi originari delle Alpi. In maniera avvincente l'autore elabora le ragioni per cui era così importante, per le autorità del Württemberg, integrare le comunità valdesi, fino a quel

momento autonome, nelle strutture sociali e politiche esistenti e il modo in cui i temi «lingua» e «istruzione» furono pretestuosamente messi in campo.

Purtroppo all'autore sono sfuggiti numerosi piccoli errori storici. Tuttavia la lettura di questo lavoro e vivamente raccomandabile e si può sperare che esso non rimanga senza influenza sulla ricerca relativa ai valdesi.

ANJA BUCK
(traduzione di Bruno Bellion)

Relazione del Seggio SSV sull'attività 2009-2010

per l'Assemblea ordinaria del 21 agosto 2010

Attività ordinaria

Vita della Società

Nel corso di questo anno sociale (settembre 2009 - agosto 2010) il Seggio della Società di Studi Valdesi (Gabriella Ballesio, vicepresidente; Marco Baltieri; Bruno Bellion; Vittorio Diena, cassiere; Daniele Jalla; Susanna Peyronel, presidente; Matteo Rivoira, segretario; con Giorgio Ceriana Mayneri e Giulio Griglio revisori dei conti) ha lavorato con regolarità ma in condizioni difficili, sia per il definitivo aggravarsi delle prospettive della situazione finanziaria, difficoltà che, com'è noto, hanno colpito tutti gli Enti culturali in Italia e di cui si renderà conto in seguito, sia per alcuni problemi insorti all'interno del Seggio. In seguito, infatti, ad un anno assai faticoso e a profonde divergenze del cassiere Vittorio Diena con gli altri membri del Seggio, il cassiere si è dimesso dalla carica. Gli altri membri del Seggio uscente desiderano sottolineare che le divergenze non hanno riguardato il suo operato come cassiere, bensì la concezione che Diena ha della gestione del Seggio e della Società per cui, anche in un contesto come il nostro, dove l'impegno è gratuito, si dovrebbe adottare un modello aziendale che trova nel conflitto uno dei suoi modi di realizzarsi. Queste divergenze si sono manifestate con crescente frequenza con forme di critica, anche violenta, *ad personam.*

È stato nominato come cassiere *ad interim* Bruno Bellion.

Il Seggio uscente ringrazia per il lavoro prestato Marco Baltieri che, per impegni sopravvenuti, non intende riproporre la propria candidatura.

Registriamo con tristezza la scomparsa del socio Giorgio Peyronel, membro del seggio della società dal 1970 al 1980, di cui ricordiamo l'apporto nella

progettazione dell'allestimento del museo valdese realizzato per l'ottavo centenario del movimento valdese nel 1974, e della socia Mirella Argentieri Bein, insegnante, preside e membro del comitato direttivo dell'YWCA-UCDG.

Soci e abbonamenti

Ad oggi la SSV risulta avere 364 soci; il «Bollettino» della Società, oltre a tutti i soci, viene inviato a circa 170 abbonati, la cura dei quali – dopo l'accordo editoriale stabilito con la Claudiana – spetta direttamente alla casa editrice. Il quadro della sua distribuzione è completato da 72 cambi con riviste storiche italiane e straniere (che vengono a incrementare il patrimonio della Biblioteca SSV) e 31 omaggi. La tiratura complessiva è quindi di circa 850 copie (comprensive di quelle date agli autori, ecc.). Di queste vengono spediti all'estero un centinaio di esemplari.

«La beidana», anch'essa inviata a tutti i soci, annovera inoltre 191 abbonati, 24 cambi e 17 omaggi, con una tiratura di circa 1.200 copie, una parte delle quali distribuite nelle edicole della zona.

Il Seggio ha finalmente realizzato, grazie in particolare ai revisori dei conti Giulio Griglio e Giorgio Ceriana Mayneri, un controllo dei versamenti delle quote annuali da parte dei soci, poiché queste quote associative dovrebbero costituire una delle entrate costanti e certe della Società. Purtroppo, e con una certa sorpresa, circa il 40% dei soci è risultato in mora oltre i due anni. Il Seggio ha quindi inviato delle lettere di sollecito sia per ottenere i versamenti arretrati, sia per proporre ai soci morosi da più anni di rientrare nella Società pagando una cifra forfettaria. Si giudica assolutamente necessario che il prossimo Seggio pianifichi una campagna di nuovi abbonamenti, tenuto conto che i soci risultano in costante diminuzione sia per cause naturali, sia per un difficile ricambio generazionale.

Patrimonio culturale

Biblioteca della Società

La gestione del patrimonio librario della Biblioteca è affidata, come negli anni scorsi, alla Fondazione Centro Culturale Valdese, che permette di assicurare un ampio orario di apertura al pubblico, con l'opera di competente consulenza al pubblico e di registrazione dei periodici a cura alla sua bibliotecaria. Tra l'autunno

2009 e i primi mesi del 2010 è stata realizzata la ricollocazione definitiva di tutti i fondi librari della SSV nel secondo deposito della Biblioteca valdese, prevedendo lo spazio necessario per l'accrescimento di almeno dieci anni, mentre gli opuscoli, le tesi e i periodici in corso sono stati controllati e risistemati nel soppalco della sala di lettura.

Il lavoro di catalogazione per la Bibliografia valdese *on line* continua ad essere sviluppato in collaborazione con il Centro Culturale Valdese sotto la direzione di Albert de Lange e con l'apporto di alcuni volontari, con oltre 7.500 schede bibliografiche attualmente inserite.

Archivio storico

L'Archivio della Società di Studi valdesi, conservato presso l'Archivio della Tavola Valdese, continua ad essere oggetto di richieste di studiosi, e si è arricchito quest'anno del Fondo Francesco Peyronel, composto di sermoni, meditazioni, saggi e articoli, riordinato con grande cura dal figlio Giorgio e donato dalle nipoti Susanna e Giuliana.

Archivio fotografico

Il Fondo Corrado Jalla, di cui era stata effettuata la digitalizzazione con stampa dei negativi, è stato interamente catalogato. Durante la primavera 2010 è stata realizzata, grazie ad un contributo dell'Assessorato alla Cultura della Regione Piemonte, la completa riproduzione digitale delle circa 7.500 stereoscopie del Fondo Henry Peyrot in vista della possibilità di consultazione delle relative schede catalografiche *on line* in fase di realizzazione sul sito della Fototeca Regionale Piemontese.

La conservatrice dell'AFV, Gabriella Ballesio, ha presentato una relazione su questo fondo dal titolo «Camera oscura con vista sulle Valli valdesi» (le cui immagini sono visibili sul sito della Società alla pagina Archivio fotografico) in occasione del Convegno della Società Italiana per lo Studio della Fotografia (SISF) sul tema degli archivi fotografici famigliari, che si è tenuto a Ravenna dal 22 al 24 aprile.

Anche al Salone del Libro di Torino, nel quadro della giornata organizzata dal Settore Istituti culturali dell'Assessorato alla Cultura piemontese, è stato dato un ampio spazio alla presentazione del Fondo H. Peyrot, come primo esempio

regionale di progetto realizzato in tutti i suoi aspetti (catalogazione, digitalizzazione, redazione dei metadati per la messa in rete); inoltre, grazie alla sperimentazione di un software preparato appositamente dalla società Astra Media, le immagini stereoscopiche proiettate durante l'intervento, sono state viste dal pubblico in 3D.

Anche quest'anno la gestione dell'Archivio Fotografico è stata affidata alla Fondazione Centro Culturale Valdese, con un'apertura al pubblico per la consultazione ogni venerdì mattina.

Manifestazioni

Convegno storico sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia

Il Convegno di quest'anno, dal titolo *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di Susanna Peyronel, ha avuto luogo dal 4 al 6 settembre, presso la Casa valdese di Torre Pellice e il Centro di cultura alpina di Bobbio Pellice. Il convegno ha concluso le numerose iniziative programmate dal Comitato Calvino, istituito dalla Tavola Valdese per il cinquecentesimo anniversario della nascita del riformatore ginevrino. La Società ha proposto un Convegno internazionale, in cui è stato fatto un bilancio degli studi che hanno interessato e interessano i rapporti tra il riformatore e l'Italia; rapporti sovente difficili, ma anche fondamentali per numerose comunità filo-riformate italiane del Cinque e Seicento, dalle Valli del Piemonte alle terre meridionali. Il Convegno è stato suddiviso in quattro sessioni: 1) la penetrazione del pensiero calviniano in Italia, 2) interlocutori italiani di Calvino, 3) Calvino e gli italiani fuori d'Italia, 4) letture e interpretazioni della Riforma in Italia. Hanno partecipato una ventina di relatori italiani e stranieri e un pubblico di oltre cento persone presenti ad ognuna delle sessioni.

Il L Convegno, intitolato «Luoghi», a cura di Daniele Jalla, inizierà sabato 4 settembre con una sessione dal titolo «Cos'è un luogo?» dedicata al concetto stesso di luogo attraverso un confronto interdisciplinare fra geografi, storici, sociologi e antropologi; proseguirà nel pomeriggio del sabato e nella mattina di domenica 5 settembre con due sessioni su «Conoscere i luoghi» con l'obiettivo di individuare, attraverso una serie di «studi di caso» specifici, tipologie molto diverse di luoghi. Si vogliono da un lato evidenziare le differenti categorie di luoghi «notevoli» da un punto di vista naturalistico, paesaggistico, storico, antropologico; dall'altro le metodologie attraverso cui i luoghi sono e possono essere studiati e valorizzati nella

loro singolarità. A conclusione del Convegno, il pomeriggio del 5 settembre, si svolgerà una tavola rotonda su «L'interpretazione dei luoghi», che consisterà in un confronto fra alcuni dei protagonisti della comunicazione su questo argomento.

Convegno dei Musei protestanti "La presenza dei musei protestanti nell'attuale contesto europeo"

La Società ha partecipato nella persona di Daniele Jalla all'ideazione e all'organizzazione del XXV Convegno dei Musei protestanti, che si è svolto dal 29 aprile al 2 maggio, in collaborazione con il Centro Culturale Valdese, il Coordinamento Musei e Luoghi storici valdesi, la Société pour l'Histoire du Protestantisme Français, con relazioni di Ugo Perone, Fabio Levi, Giorgio Tourn, Daniele Jalla, Patrick Cabanel, Botond Gáborjáni Szabó, Martin Treu.

Convegno Conflict and Society in Savoy (1400-1700)

La Società ha partecipato, nella persona di Gabriella Ballesio, al convegno organizzato dal *Centre of Medieval and Renaissance Studies* presso il Trinity College di Dublino dal 26 al 28 maggio 2010, che vedeva una particolare attenzione alle vicende valdesi, grazie, tra le altre, alle relazioni di Marina Benedetti, Sandro Lombardini, Marco Battistoni, Antonella Amatuzzi, Cornel Zwierlein. Per i partecipanti al colloquio è stata organizzata un'esposizione dei manoscritti medievali valdesi conservati presso la Biblioteca del Trinity in cui i soci Federico Bo e Gabriella Ballesio hanno illustrato rispettivamente i codici del *corpus* dublinese e le loro caratteristiche in comparazione con le copie cantabrigensi e ginevrine. Il gruppo di lavoro internazionale che si è costituito in questa occasione, di cui è entrata a far parte la SSV, ha deciso di ritrovarsi per il prossimo convegno a Torino nel 2012.

Convegno storico del Laux (Val Chisone)

Anche quest'anno la SSV è stata tra gli enti organizzatori della settima edizione del progetto di valorizzazione della storia dell'alta Val Chisone promosso anche dal Comune di Usseaux, dal Centro Studi e Ricerche sul Cattolicesimo della Diocesi di Pinerolo, e dall'Associazione culturale "La Valaddo". Il Convegno di

quest'anno, dal titolo «*Alta Val Chisone e dintorni nel 1300*» si è svolto sabato 7 agosto 2010 nella borgata del Laux, con la partecipazione di oltre 200 persone, con interventi di Grado Giovanni Merlo e Piercarlo Pazé.

Serata pubblica della SSV

La SSV ha offerto per la tradizionale serata della domenica di apertura del Sinodo, il 23 agosto 2009, la prima rappresentazione dello spettacolo del Gruppo Teatro Angrogna da titolo «*Li Valdès*», che ha ripercorso attraverso canti e musica la storia valdese dal Medioevo ai giorni nostri. L'iniziativa ha avuto un grande successo di pubblico, che ha esaurito tutti i posti della sala del Teatro del Forte di Torre Pellice.

La serata del 22 agosto 2010 avrà come tema «I valdesi nel sud Italia fra medioevo ed età moderna», con interventi di Maria Bonafede (Tavola Valdese), Susanna Peyronel (Società di Studi Valdesi), Alfonso Tortora (Università degli studi di Salerno), Marco Fratini (Società di Studi Valdesi) e una presentazione del progetto di riapertura del Centro evangelico di cultura «G. L. Pascale» di Guardia Piemontese.

Pubblicazioni

Bollettino

Il «Bollettino» continua ad essere uno strumento importante per una presenza culturale a carattere nazionale e internazionale. La redazione è stata parzialmente rinnovata e dal prossimo numero sarà costituita da Davide Dalmas, Albert de Lange, Marco Fratini, Gianmario Italiano, Roberto Morbo, Susanna Peyronel, Matteo Rivoira, Daniele Tron. Nel 2010 è uscito il n. 205, a carattere miscellaneo, al quale hanno collaborato studiosi italiani e stranieri. Il n. 206 sarà dedicato alla tematica dei confini, focalizzando l'attenzione sul territorio del Pinerolese, ed uscirà entro il 2010.

La beidana

Per la rivista «La beidana», quadrimestrale di "cultura e storia nelle Valli valdesi", sono usciti i fascicoli n. 66 (dicembre 2009), il n. 67 (febbraio 2010), e n. 68 (agosto 2010), tutti a carattere miscellaneo. Dal 2010 la redazione si è parzialmente rinnovata e Sara Tourn ha assunto il ruolo di caporedattrice, sostituendo Marco Fratini che è uscito dal gruppo redazionale.

Opuscolo del 17 febbraio

L'opuscolo del 2010, dal titolo «*I luoghi storici delle Valli valdesi*» a cura di Daniele Jalla, ha approfondito uno dei temi proposti nel volume *Héritage(s)*, ripercorrendo la storia dei siti che hanno acquistato un valore simbolico nelle vicende delle Valli e affrontandone aspetti storiografici e metodologici.

Collana storica

Il n. 28 della Collana storica della SSV dal titolo *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di Daniele Jalla, si presenta non soltanto come la pubblicazione degli atti del convegno del 2006, ma vuole essere uno strumento di lavoro, attraverso contributi in forma di relazioni e schede tematiche che toccano tutti gli aspetti generali e particolari del patrimonio culturale «valdese», quali la storia, il territorio, la lingua, le tradizioni. Il Convegno ha contribuito a confermare la particolarità di questo patrimonio e della sua stessa concezione, per la specificità degli elementi che lo costituiscono e dei soggetti che hanno contribuito a strutturarlo, per le forme stesse assunte nel tempo per la sua tutela, valorizzazione e gestione, per il rapporto tra il patrimonio culturale e le comunità, e tra queste e il territorio di appartenenza e di riferimento. Il volume si propone di iniziare un percorso di ricerche, che la Società intende promuovere attraverso progetti particolari e Convegni più generali che affrontino i temi del patrimonio culturale valdese. Al volume hanno collaborato oltre trenta studiosi ed esce grazie ad un contributo della Regione Piemonte.

Per il n. 29 della Collana è stato pubblicato un volume di Michaela Valente, docente di Storia moderna, dal titolo *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (XVI-XVIII secolo)*. Vi si offre un'inedita ricostruzione delle polemiche che in

Europa, dal Cinquecento al Settecento, hanno accompagnato l'istituzione inquisitoriale, costruendone la "leggenda nera", ma anche favorendone l'abolizione.

Nell'autunno del 2010 uscirà un importante strumento di ricerca sia genealogica e familiare, sia storica, fornito da Gabriel Audisio e frutto dei suoi trentennali studi, dal titolo *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560)/Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence (1460-1560)*, per la cui prenotazione sarà indetta una sottoscrizione in Italia e in Francia.

Guide des Vallées Vaudoises du Piémont

A quasi cento anni dalla stampa della sua terza edizione del 1911, la SSV ripropone un testo che resta la più completa indagine e descrizione del territorio delle Valli valdesi: il *Guide des Vallées Vaudoises du Piémont publié par la Société Vaudoise d'Utilité Publique*, pubblicato una prima volta nel 1898 e riedito con alcune integrazioni e aggiornamenti nel 1907 e nel 1911. Anche in vista del L Convegno, la Società ne ha fatto realizzare una versione digitale e il testo completo del *Guide* è ora sfogliabile e leggibile sul suo sito, in attesa che un significativo numero di prenotazioni ne consenta un'eventuale ristampa anastatica.

Progetti speciali

Sito internet

Il sito internet della Società (www.studivaldesi.org) in cui, oltre alla sua storia, alle sue pubblicazioni e al suo patrimonio sono segnalate le attività e le novità, è stato aggiornato e arricchito di contenuti, continuando ad essere visitato da numerosi utenti.

Progetto cartografia

Il progetto, finalizzato a rendere disponibili agli studiosi le carte a stampa dei secoli XVI-XIX raffiguranti in modo significativo le Valli valdesi e il territorio legato alla storia valdese, e alla creazione di una bibliografia specifica, consultabile sul web e localmente, si è sviluppato in tre direzioni: l'acquisizione delle carte in

formato digitale, elaborazione grafica e produzione di stampe cartacee di qualità (le carte attualmente acquisite sono 170, delle quali un centinaio già stampate); l'organizzazione della consultazione; l'inserimento delle schede catalografiche, con relative immagini, nella *Bibliografia valdese-on line*.

Il progetto Cartografia si avvale della collaborazione dell'Archivio Storico della Città di Torino, dell'Archivio della Biblioteca centrale della Facoltà di Architettura del Politecnico di Torino e di alcuni collezionisti privati, e ha ottenuto contributi della Regione Piemonte e della Fondazione della Cassa di Risparmio di Saluzzo.

Commissione per il 150° anniversario dell'Unità d'Italia (2011)

La Commissione nominata dalla Tavola Valdese su mandato sinodale del 2006 allo scopo di preparare e coordinare iniziative che illustrino l'apporto protestante al Risorgimento in vista dell'anniversario dell'Unità italiana, in cui la rappresentante della SSV è Gabriella Ballesio, non è stata più convocata nel corso dell'anno. È mancato quindi un confronto comune ed uno scambio di progetti ed iniziative che, a tutt'oggi, risultano appena abbozzati.

Il Seggio uscente ha comunque iniziato l'organizzazione del prossimo convegno, che vorrebbe approfondire i rapporti tra il protestantesimo anglo-svizzero e quello italiano, per quel che riguarda sia gli scambi ideali e politici, sia quelli economici e la particolare creatività ecclesiale e dottrinale del protestantesimo risorgimentale. Si prenderà contatto con studiosi italiani e stranieri.

La SSV ha dato avvio alla realizzazione di un Dizionario biografico *on line* dei personaggi dell'evangelismo tra Otto e Novecento, le cui prime voci usciranno a partire dall'inizio dell'anno prossimo.

Situazione finanziaria

I minacciati tagli alla cultura, 50% delle risorse ministeriali previste e revisione dei criteri di quelle regionali, che hanno interessato tutte le istituzioni culturali italiane, coinvolge anche la nostra associazione, che fino a questo momento, pur con significative riduzioni, aveva sempre ottenuto un contributo per le proprie iniziative. La nostra Società aderisce all'Associazione delle istituzioni di cultura italiane (AICI) e al coordinamento delle Istituzioni culturali del Piemonte, nato in questa contingenza. Il Seggio uscente ha seguito con attenzione,

partecipando anche ad alcuni incontri a Torino, lo sviluppo della situazione che, per il momento, appare ancora in grande movimento.

Il bilancio consuntivo 2009, approvato dall'Assemblea dei soci il 29 aprile 2010, si è chiuso con un lieve attivo di € 1.807,39. I contributi pubblici (Ministero per i Beni e le Attività culturali e Regione Piemonte) hanno permesso la realizzazione delle iniziative precedentemente esposte. Nella ricerca di nuove fonti di finanziamento si è individuato, come preannunciato lo scorso anno, l'Otto per Mille della Tavola valdese, che ci auguriamo risponda positivamente per il 2010.

Il futuro, tuttavia, permane sempre incerto. In questa situazione di precarietà, il seggio presenta per il 2011 un preventivo che, su proposta dei revisori, attinge l'importo di € 10.000 dai fondi accantonati negli anni passati, proprio in vista delle manifestazioni del 2011 e fa inoltre affidamento sulla liberalità di molti affezionati sostenitori che con i loro doni giungeranno a coprire i 2.402,00 € che sono previsti come doni e liberalità varie. Nelle uscite sono inoltre presenti due voci simboliche, a sottolineare l'importanza che il seggio uscente attribuisce a due pubblicazioni che sono peraltro legate alla sottoscrizione preventiva: il *Guide des Vallées vaudoises* e *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560).*

Il seggio ritiene infatti che alcune delle voci di uscita non siano riducibili, come quelle che attengono alla responsabilità al funzionamento della biblioteca e del museo o quello per l'utilizzo dei locali dell'archivio. Osiamo sperare che questa solidarietà si saprà esprimere in maniera concreta e permetterà di superare un momento di evidente difficoltà, nella prospettiva che in un futuro non troppo lontano la cultura possa tornare ad avere il posto che le compete nei bilanci di Ministero e Regione. È di conseguenza di tutta evidenza che, qualora le liberalità di cui si dice qui sopra non raggiungano i livelli previsti, il seggio dovrà ricorrere ad intaccare il patrimonio della Società.

Susanna Peyronel, presidente
Gabriella Ballesio, vicepresidente
Bruno Bellion, cassiere
Matteo Rivoira, segretario
Marco Baltieri
Daniele Jalla

INDICE

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 29





Michaela Valente
Contro l'Inquisizione
Il dibattito europeo
Secc. XVI-XVIII

Collana della Società di studi valdesi, 29
pp. 230
ISBN 978-88-7016-745-0



Società di Studi Valdesi

10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3

C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

2. *Finalità.*

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di Musei storici locali e di altri Musei specializzati nelle Valli Valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di Enti pubblici e privati attivi nelle Valli Valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli Valdesi, in collaborazione con le Chiese, con la Tavola Valdese, con gli Enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri Enti od Associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

9. *Pubblicazioni.*

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli Valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

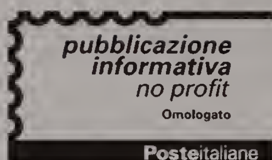
I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Segreteria (responsabile: Luisa Lausarot) - orario di apertura: martedì, mercoledì ore 14-17; venerdì ore 9,00-11,00 - tel. e fax: 0121-93.27.65.

Biblioteca sociale (responsabile: Mariella Tagliero) - orario di apertura: martedì, mercoledì, venerdì ore 8,45-12,45 / 14-18; sabato ore 8,45-12,45; lunedì e giovedì giorni di chiusura.

Archivio (responsabile: Gabriella Ballesio) - orario di apertura: martedì e mercoledì ore 9-13 / 14-18; venerdì ore 9-13; giovedì su appuntamento (tel. 0121-91.603).

Museo storico e Museo del mondo valdese - orario di visite: giovedì, sabato, domenica ore 15-18.



Semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jallà
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
Filiale di Torino - n. 2 - 2° sem. 2010

€ 12,00


Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01434 3810